متعلق یہ مانا جائے گا کہ زمانے سے وہ پہلے ہیں، اس میں بھی بات ناگزیر طریقے سے لازم آجائے گی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ اور ہر حرکت کے لیے ایک دوسری حرکت کا وجود ماننا پڑے گا، اس مقدمے کے علاوہ یہ بات بھی گذر چکی ہے، کہ شے کی علت وسبب کے لیے ضروری ہے، کہ اس کی ذات اور اس کے وجود کا تعلق خود اس شے سے نہ ہو، اور ان دونوں باتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ زمانے پر حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کی اس قدرت کے سوا کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی، جس کی تعبیر بعضوں کی اصطلاح میں علم تفصیلی سے کی جاتی ہے، اور بعض لوگ اس کی تعبیر صفات سے کرتے ہیں، بعض اسی کو ملائکہ کہتے ہیں اور افلاطونیوں کی اصطلاح میں اس کا نام صورت الہٰیہ ہے، ع وللناس فیما یعشقون مذاھب + (آدمی جس چیز سے دلچسپی رکھتا ہے اسی کے متعلق راہ بنا لیتا ہے)

اسی دعوے کی دوسری دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کو زمانے اور حرکت پر اسی قسم کا تقدم حاصل ہوگا، یعنے وہی تجددی قسم کا تقدم جس میں قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر اس قسم کی کوئی چیز مانی جائے، اور زمانہ وحرکت سے اس کو تقدم تسلیم کیا جائے گا، تو لازم آئے گا، کہ اس شے کا جس وقت وجود ہو، اسی وقت اس کا عدم بھی ہو، اور قاعدہ ہے، کہ اپنے وجود اور تحقق سے پہلے جو چیز معدوم ہوگی، تو اپنے عدم کے زمانے میں اس کا ممکن ہونا ضرور ہے، کیونکہ اگر اس کے وجود سے پہلے اس کا امکان نہ ہوگا، تو اس وقت یا تو وہ واجب ہوگی یا ممتنع ہوگی، اور ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے، کہ حقیقت میں انقلاب پیدا ہو جائے، اس لیے کہ مانا گیا تھا کہ اس کے وجود سے پہلے عدم تھا، اور واجب کا عدم کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر مانا جائے کہ اس وقت اس کا وجود ممتنع تھا، تو پھر یہ اس کے خلاف ہے کہ وجود کا تعلق اس کے ساتھ کیسے ہوا، بجز اس کے کہ یہ کہا جائے کہ جو واجب تھا وہ ممکن ہو گیا یا جو ممتنع تھا وہ ممکن ہو گیا؛ اور کیا صورت ہے، اسی کو تو انقلاب حقیقت کہتے ہیں جو محال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حرکت کے امکان کا جو موضوع اور محل ہوگا، ضرور ہے کہ اس کی شان سے حرکت ہو، یعنے متحرک ہونے کے لائق ہو، جیسا کہ گذر چکا اور ایسی چیز جس کے شان سے حرکت ہو، وہ یا جسم ہو سکتا ہے، یا کوئی جسمانی امر، اب سوال یہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو، جس کے شان سے حرکت ہے، اس میں جو حرکت کا وجود اب تک نہیں پایا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے، یہی اسباب ہو سکتے ہیں یعنے اس چیز کی علت نہیں پائی گئی، یا اس کے علت کے لیے جن حالتوں کا ہونا ضروری ہے، وہ ابھی نہیں پائی گئی ہیں، یا وہ شرائط ابھی نہیں پائے گئے ہیں جس کی وجہ سے حرکت اس میں ہونے لگے، اب اس کے بعد حرکت اگر پائی جائیگی تو ظاہر ہے کہ یہ اس علت اور سبب کے پیدا ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے، جو محرک اور حرکت کی پیدائش کا باعث ہو، گفتگو اس کے بعد خود اس علت کی پیدائش میں چلے گی، یعنے وہی گفتگو جو خود حرکت میں کی گئی، اور اس کا سلسلہ یونہی غیر متناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور گویا اس حرکت کی پیدائش کے لیے لا محدود اسباب وعلل کا سلسلہ ماننا پڑے گا۔ سوال اس سلسلے کے متعلق ہوتا ہے کہ اسباب کے اس سلسلے کی حالت کیا ایسی ہے، کہ اول سے لے کر آخر تک جتنے اسباب ہیں سب ترتیب وار اجتماعی صورت کے ساتھ پائے جاتے ہیں، یا اجتماعی صورت نہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے تعاقب کی شکل میں ان کا وجود ہوا ہے، اور یہ دونوں احتمالات ہمارے مسلک کے رو سے بھی محال ہیں، اور محققین فلاسفہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، پہلی صورت یعنے اجتماعی صورت میں اس سلسلے کے وجود کا محال ہونا تو اس پر قاطع براہین قائم ہو چکے ہیں، مثلاً تطبیق[1]، تضائف[2]، برہان الحثیات[3]، وسط اور طرفین والا برہان اور اس کے سوا بھی بہ کثرت اس کے دلائل ہیں، علاوہ ان دلائل کے ایک اور بات بھی ہے کہ جب یہ سارا سلسلہ اول سے آخر تک حادث امور کا سلسلہ ہے، تو اس کے لیے خود بھی ایسی علت کی ضرورت ہے، جو حادث ہو،

باقی دوسری شق یعنے ان میں اجتماعی نسبت نہیں بلکہ تعاقب ہو، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ان میں ہر ایک کسی آن میں بالفعل موجود ہوگا،

اور ایک کے بعد دوسرا اسی طرح اگر موجود ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ آنوں میں تتالی پیدا ہو جائے، یعنی پے در پے ایک دوسرے کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اور ان کی وجہ سے مسافت کے حدود میں وہ اجزا پیدا ہو جائیں گے، جس کی تقسیم ناممکن ہوگی جس کا محال ہونا تمہیں اس مقام پر عنقریب معلوم ہوگا جہاں "جواہر فردہ" اور جو چیزیں اس نوعیت کی ہوں ان کے غلط ہونے کو بیان کیا جائے گا، اور اگر یہ شکل مانی جائے، کہ اس سلسلے کی ہر کڑی آن میں نہیں، بلکہ ایک ایسے زمانے میں پائی جاتی ہے، جس میں اسی سلسلے کی دوسری کڑی نہیں پائی جاتی ہے تو اب سوال ان زمانوں کے متعلق ہے، کہ باہم ایک دوسرے سے اگر بالکل جدا جدا اور الگ الگ ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے امور ہوں گے، جن کا نہ تو خود اور نہ ان کے زمانوں ہی کا وجود نہ ذہن میں ہے اور نہ خارج میں اور جن چیزوں کا وجود نہ خارج میں ہو اور نہ ذہن میں ظاہر ہے کہ نہ ان میں ترتیب ہو سکتی ہے اور نہ ان میں باہمی ایسا تعلق ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے بعض کو بعض کا سبب قرار دیا جائے، ہم نے جو یہ کہا کہ ایسے امور کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے میں تو وہی چیز موجود ہو سکتی ہے جو شخصی متصل طرز کی چیز ہو، ایسے امور جو باہم ایک دوسرے سے الگ ہیں ان کا وجود زمانے میں نہیں ہو سکتا، جیسا کہ بتفصیل اس کا ذکر گزر چکا، رہا ذہن میں بھی، ان کا وجود کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود زمانہ ہو، یا زمانی امور ہوں، ان کی لامحدود تعداد کا تخیل آدمی کا دماغ اور اس کی قوت واہمہ نہیں کر سکتی، ایک وقت میں ان چیزوں کا ذہن میں حاضر ہونا محال ہے، اور بالفرض اگر ان کے حاضر ہونے کو ذہن میں ممکن بھی مان لیا جائے جب بھی یہ خرابی رہ جاتی ہے، کہ وہ خارجی وجود کے مطابق نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جھوٹا وہم اور بے بنیاد خیال ہے، اور ہماری گفتگو کا تعلق ان واقعی اسباب سے ہے جو کسی واقعی نفس الامری شے کے وجود کی علت ہوں اور اگر سلسلے کی ان کڑیوں کی ترتیب ایسی ہے، جیسے ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت اور ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے کی ترتیب کی صورت ہوتی ہے، مقصد یہ ہے، کہ ان میں اتصال اور استمرار کا تعلق ہو تو یہ ثابت

ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تجدد وہی اتصال کا بالذات موصوف تو صرف جوہری طبیعت ہی ہے جو جسم کی صورت ہے، اور جسم اپنی استعدادی صلاحیت و قوت کی جہت سے اس صورت کا مادہ ہے اور جو اتصالی کیفیت اس صورت میں پائی جاتی ہے، یہ اس صورت کی حرکت ہے یعنی حرکت قطعیہ کے معنی والی حرکت اسی طرح اس اتصال کی مقدار زمانہ ہے، باقی اس حرکت کی وہ حالت جو برابر اول سے آخر تک دوامًا باقی رہتی ہے، تو وہ اس حرکت کی اصل اور بحیثیت اس کی وہ ذات ہے جو حرکت کے حدود و مدارج اور ان اجزا کے درمیان پائی جاتی ہے، جو ایک حیثیت سے اسی کے افراد و جزئیات بھی ہیں، اور وہ سیّال آن جو اس حرکت کے محاذی اور سامنے واقع ہوتا ہے اس کی نسبت زمانے سے وہی ہے جو نسبت درمیان والی حرکت یعنی حرکت توسطیہ کو اس حرکت قطعیہ سے ہے جو اتصال کی صفت سے موصوف ہے، پس معلوم ہوا کہ یہاں ایک عقلی اور زندہ وجود بھی ہے، وہی فعال جوہر ہے جو یکتا ہونے کے باوجود غیر محدود شانوں کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ حق تعالی کے قول کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) میں فرمایا گیا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز اس طرز کی ہوگی وہ نہ جسم ہو سکتی ہے، اور نہ جسمانی جیسا کہ تمہیں مسلسل یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں کہ جسم اور جسمانی امور کا وجود زمانے اور حرکت کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتا، اب یہی متعین شکل رہ جاتی ہے کہ یا تو وہ نفس (روح) ہو یا عقل ہو، یا خود باری تعالی عزاسمہ کی ذات مبارک ہو، نفس کا احتمال تو اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ جسم کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے نفس کا حال وہی ہے جو مادی طبیعت اور اس جرمی صورت کا ہے، جو تبدل و تغیر کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے پس زمانے اور زمانی امور (جو تجدد پذیر اور ختم ہوتے رہتے ہیں) ان کی ایسی علت جو اپنی علیت اور سبب ہونے میں بالکل مستقل ہو، یا تو باری عزاسمہ کی ذات براہ راست ہے، یا اپنے اس امر اعلی و برتر کے توسط سے ان کا فاعل و خالق ہے، جو عقل فعال، اور روح کے نام سے موسوم ہے، اور یہ دراصل ایک ایسے "ملک مقرب" کا نام ہے

جو بہت سے فرشتوں کو شامل ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی وہ فوجیں ہیں جن کی طرف آیت ما یعلم جنود ربک الا ھو (اور نہیں جانتا کوئی تیرے رب کی فوجوں کو لیکن وہی) میں اشارہ فرمایا گیا ہے اور خدا کے امر ہونے کی وجہ سے روح کی نسبت خدا کی طرف ایسی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے امر کو خدا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ خدا کا امر ہوتا ہے، اور کلام کو جیسے بولنے والے کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ اس کلام کے ساتھ متکلم نے کلام کیا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ امر کا عالم ہو، یا خلق کی دنیا سب اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، خلق تو ان مخلوقات کو کہتے ہیں جن میں کوئی مقدار اور مساحت ہوتی ہے مثلاً جسم اور ان جسمانی امور کا حال ہے جن کی ذاتیں حادث اور جن کے وجود تدریجی ہوتے ہیں، اور جن کی ہویات حق تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کے ساتھ نہیں بلکہ بعد کو موجود ہوتی ہیں، بخلاف عالم امر کے (کہ ان کا وجود حق تعالیٰ کے علم و قدرت کے ساتھ ہوتا ہے) الحاصل حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک ہمیشہ سے ابد تک فاعل ہے جیسے وہ ازلاً و ابداً عالم اور صاحب ارادہ ہے، اسی طرح وہ ازلاً ابداً سرمداً امر اور حکم دینے والا بھی ہے اور خالق بھی ہے، البتہ حق تعالیٰ کے امر کا عالم تو قدیم ہے، اور خلق کا عالم حادث و نو پیدا ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ حدوث اور نوزائیدگی، تجدد پذیری، یہ سارے صفات عالم خلق کی ہویتوں کے لئے لازم و ضروری ہیں اسی لئے حق تعالیٰ اپنی عزیز کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، وکان امر اللہ مفعولا (اور خدا کا امر تو کیا کرایا ہے) مگر وخلق اللہ مفعولا نہیں فرمایا گیا، عالم امر کی حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو شعاع اور روشنی کو روشن چیزوں کی ذات سے ہوتی ہے اور عالم خلق کی نسبت اس کے ساتھ ایسی ہے جیسے (کتابت) لکھنے کے کام کو لکھنے والے کاتب سے ہوتی ہے، یعنی ہر مکتوب (لکھی ہوئی چیز) کی صورت کا وجود ظاہر ہے کہ کاتب کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اور خود حق تعالیٰ کی ذات دونوں عالم پر مقدم اور دونوں سے پہلے ہے ان فی ھذا البلاغا لقوم عابدین (اس میں عبادت گزار لوگوں کے لئے بلاغ اور پیغام ہے)

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ جو چیزیں حادث اور نوپیدا و نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے، کس طرح قائم ہے یا اس تعلق کی نوعیت کیا ہے اسی کی تعبیر وو ربط الحادث بالقدیم" کے الفاظ سے کی جاتی ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ اہل کلام اور حکماء دونوں گروہوں کے مفکروں اور ارباب دانش اس مسئلے کے سلجھانے میں حیران ہیں، حادث کا ربط قدیم سے کیا ہے کیسے ہے، اس کے جواب میں ان کے دماغ میں سخت اضطراب اور پیچی پائی جاتی ہے، اس باب میں جو بات سب سے زیادہ سلجھی ہوئی اور حق و صواب سے زیادہ قریب ہے وہ ان لوگوں کا قول ہے، جو قائل ہیں، کہ تمام حوادث اور پیدا ہونے والی چیزیں کل کی کل ایک دائمی دوری حرکت کی طرف منسوب ہیں، اور خود یہ حرکت کسی حادث علت کی محتاج اس لئے نہیں ہے، کہ خود اس حرکت کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے، البتہ اگر اس کی ابتدا اور اس کے وجود کا آغاز کسی مدت معینہ سے فرض کیا جاتا تو بلاشبہہ اپنی پیدائش میں وہ کسی نوپیدا علت کی محتاج ہوتی) بہر حال اس اعتبار سے یہ دوری حرکت خود ایک دوامی امر ہے، اور اسی وجہ سے قدیم علت کی طرف منسوب و مستند ہوسکی اور چونکہ ایک اعتبار سے وہ حادث بھی ہے اس لئے حوادث کا انتساب بھی اس کی طرف صحیح ہوسکا، یہاں اگر یہ پوچھا جائے کہ جس اعتبار سے وہ حادث ہے، اس کے لحاظ سے وہ کسی علت کے حدوث کی کیوں محتاج نہیں ہے حالانکہ ہمارا ابھی یہی دعویٰ ہے، کہ ہر حادث کے لئے کسی حادث علت کا ہونا ضروری ہے، میں جواباً کہوں گا کہ میرے اس دعوے میں جو حادث کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس قضیے کا وہ موضوع ہے، اس سے مراد ایسی ماہیت ہے جسے حدوث کی صفت اس حیثیت سے عارض ہوئی ہو کہ وہ اس صفت کی موصوف اور معروض ہے لیکن حرکت کی نوعیت یہ نہیں ہے، یعنی وہ حدوث کے صفت کی موصوف اور معروض خود نہیں ہے بلکہ وہ تو بذات خود حادث ہے، یعنی اس کی تو ماہیت ہی حدوث اور تجدد ہے، پس جب

حدوث اور تجدد کی یہ صفت حرکت کی ذاتی صفت ٹھہری اور ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے علت کا محتاج نہیں ہوتا اسی لئے اس کو کسی حادث علت کی ضرورت نہ ہوئی ہم جب اپنے وجدان اور عقل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ علت کے حدوث کی ضرورت اس معلول کے سوا اور کسی معلول کے لئے نہیں ہونی چاہئے جو تجدد پذیر اور نو بہ نو شکل میں پیدا ہوتا چلا جائے، باقی ایسا معلول جس کی ماہیت ہی سرے سے محض تجدد اور تغیر ہو، تو عقل اس کے متعلق کسی حادث علت کی ضرورت محسوس نہیں کرتی البتہ اگر اس تجدد و تغیر کو بھی کوئی اور زائد تجدد و تغیر کی صفت عارض ہو، جیسا کہ اس حادث حرکت کا حال ہے جو نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس وقت پھر اس کی ضرورت لوٹ جاتی ہے، بخلاف اس حرکت کے جو دوامی ہو متصل ہو، اس کو اس قسم کی علت کی قطعاً حاجت نہیں، یہاں یہ بات جاننے کی ہے کہ حادث معلول جو حادث علت کا محتاج ہوتا ہے، تو اس کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس علت میں حدوث کی صفت کسی زائد صفت کی حیثیت سے پائی جائے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر تمام حوادث کو دوامی حرکت کی طرف منسوب کرنا درست باقی نہ رہے گا، پس حاصل یہ نکلا کہ جتنے تغیرات ہیں ان کی انتہا ایک ایسی شے پر ہوتی ہے، جس کی ماہیت خود تغیر اور تجدد و گذشتنی و انقضا ہی ہوتی ہے، بہر حال اس کے حدوث اور تجدد کا دوام ہی وہ منشا ہے جس کی وجہ سے اس کی علت کا حادث ہونا غیر ضروری ہے اور چونکہ وہ خود بجنسہ تغیر و تبدل ہے، اس لئے تمام تغیر پذیر امور کی علت ہونا اس کے لئے درست ہوا، باقی ایسی ماہیت جو بذات خود تغیر و انقلاب تجدد و انقضا ہو، یہ حرکت ہی ہے اسی لئے بعض لوگوں نے حرکت کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ "وہ ایک ایسی ہیئت کا نام ہے جس میں قرار اور ثبات، ٹھیراؤ، ناممکن ہو"، اس سلسلے کی جو سب سے بہترین تقریر اب تک لوگوں سے منقول ہے وہ یہی ہے میں عرض کرتا ہوں، کہ اس تقریر سے اگرچہ بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات حل ہو جاتے ہیں، لیکن پھر بھی ابھی اس میں کافی رخنے اور نقائص موجود ہیں جنھیں میں ترتیب وار بیان کرتا ہوں پہلا نقص تو یہ ہے، کہ حرکت تو ایک اضافی

اور نسبتی امر ہے، بذات خود اس میں نہ حدوث کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ قدم کی البتہ جو چیزیں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان کے توسط سے ذیلی طور پر اسکی طرف بھی حدوث کی صفت کو منسوب کر دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شئے کا قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر آہستہ آہستہ فعلیت کی طرف آنا یہی تو حرکت سے مراد ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ قوت سے فعل کی طرف آنے والی چیز وہ ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، باقی خود حرکت تو یہ صرف انہی تجدد پذیر امور کے تجدد، اور حادث چیزوں کے حدوث کا نام ہے،

دوسرا نقص یہ ہے، کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کا وجود قوت اور صلاحیت کی نوعیت کا ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو، اس کو کسی امر پر جس کا وجود بالفعل حادث ہو، تقدم حاصل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ گفتگو اس علت کے متعلق ہو رہی ہے، جو اپنی سببیت میں تام ہو، اور معلول کے وجود کو وجوب عطا کرے، اس قسم کے علت کے لئے ضروری ہے، کہ اپنے معلول کے ساتھ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو موجود حادث ہوگا، اس کے سبب اور علت کو بھی حادث ہی ہونا چاہئے، اور یہ کہ اپنے اس حادث معلول کے ساتھ موجود ہو، یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں معیت و رفاقت ہونی چاہیئے، اگرچہ بوجہ علت ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کو تقدم بالطبع بھی حاصل رہے گا، نیز معلول سے اس کا وجود زیادہ قوی بھی ہوگا، اور یہاں حال یہ ہے، کہ حرکت کا بالفعل وجود ہی نہیں ہوتا،

تیسرا نقص یہ ہے، کہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوری حرکت کی ذات ایک اعتبار سے دوامی ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے قدیم کے ساتھ اس کے ارتباط کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز صرف تجدد اور تغیر ہو، اس کے لئے تو سرے سے کسی قسم کی بقا ہی ناممکن ہے، چہ جائیکہ وہ قدیم کیا ہوگی باقی اس کی کلی ماہیت تو اس کا حال یہ ہے، کہ نہ وہ کسی کی مخلوق و مجعول ہوتی ہے اور نہ کسی کی خالق و جاعل، کیونکہ اس کا تعلق ان موجودات ہی سے نہیں ہوتا، جو بنائے جاتے ہیں، یا دوسروں کو

بناتے ہیں یعنی نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول، پس اس قسم کی چیز کی طرف استمرار وبقاء
کی صفت اگر منسوب بھی ہو، تو بھلا اس کا کیا اعتبار کیا جا سکتا ہے جیسا کہ پہلے بھی
بیان کیا جا چکا ہے؛

چوتھا نقص اس میں یہ ہے کہ ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ فلک
کے جوہر کی شخصیت اپنی طبعی وضعی صورت کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اور یہی حال
ان کو بھی موجودات وغیرہ کا ہے جو فلک میں پائے جاتے ہیں، یعنی ستاروں
وغیرہ کی بھی حالت یہی ہے اور حرکت کی علت نیز اس کا موضوع شخصی جسم
ہے، اور شخصی جسم قدیم نہیں ہو سکتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو بیان میں جو یہ
کہا گیا ہے، کہ حرکت کی علت قدیم ہے، یہ درست نہیں ہو سکتا، اسی طرح
بیان کا یہ حصہ یعنی حرکت کسی حادث علت کی محتاج نہیں ہے، یہ بھی صحیح نہیں
ہے الغرض قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی تصحیح کے لئے جو یہ تقریر کی جاتی ہے
ان میں ایسے نقائص ہیں کہ ضرورت دوسرے بیان کی ہے، اور اب ہم اسے
درج کرتے ہیں؛

جہاں تک میرا خیال ہے، اس مسئلے میں جو بات قابل تسلیم اور نقائص
سے پاک ہو کر باعث اطمینان ہو سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کی ذات
اور ہویت تجدد پذیر ہو، یہ دراصل جسمانی طبیعت کے وجود کی ایک ایسی شکل
ہے، جس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو عقلی ہوتی ہے، اور ہیولیٰ جو صرف
قوت وصلاحیت استعداد وقابلیت کا دوسرا نام ہے، اس میں اس تجدد پذیر
کی وہ ہویت پائی جاتی ہے، جس میں اتصال اور تدریج کی صفت ہوتی ہے
اور اس جسمانی طبیعت کی ماہیت اگرچہ حدوث کی ماہیت نہیں ہوتی لیکن
اس کے وجود کا ڈھنگ ہی تجدد وحدوث کے طرز کا ہوتا ہے، ٹھیک اس کی
مثال ایسی ہے، کہ جوہر کی ماہیت ذہن کے اندر تو اپنے قیام وقوام میں موضوع
اور محل سے بے نیاز نہیں ہوتی، لیکن اسی جوہر کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے،
وہ اپنے قوام وقیام میں ظاہر ہے کہ موضوع کا محتاج نہیں ہوتا، میرا مطلب یہ ہے
کہ بسا اوقات کسی وجود کی ایک خاص صفت اور اس میں خاص بات ایسی

پائی جاتی ہے، جو اس کی ماہیت میں اس وقت نہیں پائی جاتی جب اس کو وجود سے علیحدہ کر کے تصور کیا جائے، یا جیسے اشیاء کا وجود، اشد و اضعف، تیز و قوی، کمزور سست دیکھے ہونے میں متفاوت ہوتا ہے، لیکن ان ہی اشیاء کی ماہیت کی حالت یہ نہیں ہوتی، بس یونہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ بعض وجود اپنی ہویت خاص میں بذات خود تدریجی رنگ کے ہوتے ہیں، یعنی ان کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، اور یہ صفت کسی بیرونی صفت کے واسطے سے عارض نہیں ہوتی، بلکہ خود ان کی ذات ہی کا یہ اقتضا ہوتا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس ذاتی صفت کو ان سے ذہن کے تحلیلی عمل کے ذریعے سے جدا کر لیا جائے، لیکن ذاتی ہونے میں یہ بات خارج نہیں ہے، بہر حال یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے وجودوں کا ذاتی حال تو یہ ہو، لیکن ان کی ماہیت میں یہ بات نہ پائی جائے اور اس قسم کا وجود اسی طبیعت کا ہے، جس سے مادی اجرام کا تحصل ہوتا ہے، اس طرز کے وجود اپنی ذاتی ہویت کے اس نقص اور کوتاہی کی وجہ سے چونکہ شخصی دوام کو قبول نہیں کر سکتے اس لئے لامحالہ ان کا حصول تدریجی طریقے سے انجام پذیر ہوتا ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ ان کی ماہیت تجدد و تغیر، انقضا و گذشتنی کو اس طور پر چاہتی ہے کہ اس اقتضاء میں کسی بیرونی امر کو دخل نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی صورت میں ممکن ہے کوئی اس مشکل کو پیش کرے، یعنی کہے کہ بسا اوقات ہم جسمانی طبائع میں سے کسی طبیعت کا اس کی ماہیت کو پیش نظر رکھ کر خیال کرتے ہیں، لیکن اس وقت ہمارے دل میں تجدد، انقضا حدوث وغیرہ امور میں سے کسی بات کا بھی خطرہ نہیں ہوتا ٹھیک جس طرح اس قسم کی طبیعت کے تصور کے وقت دوام اور بقا کا بھی خیال سامنے نہیں آتا، اور ایسی صورت میں تجدد و حدوث و انقضا وغیرہ کو اس طبیعت کے ذاتی صفات اور ان اوصاف کے ذیل میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جن سے اس کا تقوم ہوتا ہو،

اور میں نے جو یہ کہا کہ میری یہ مراد نہیں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس اعتراض کی بنیاد اس پر ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں فرق

نہیں کیا گیا، حالانکہ متعدد مقامات پر میں یہ بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ وجود کی حقیقت ذہن میں حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تشخص اور تعین تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس چیز کا حصول ذہن میں ہوتا ہے وہ تو اشتراک اور عمومیت کو قبول کرتی ہے، پس اگر وجود کا حصول ذہن میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ جو چیز جزئی تھی وہ کلی بن گئی اور خارج ذہن ہوگیا، اور وجود ماہیت ہوگئی، حالانکہ یہ ساری باتیں محال اور ناممکن ہیں۔

ایک خاص مسئلے پر روشنی اور تنبیہ

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجودات میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن سے آدمی کے عقل اور خیال میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ انہی چیزوں کے مطابق اور مماثل نہیں ہوتی جب حواس سے انہی کو محسوس کیا جائے، الغرض ان چیزوں کا معقول اور ان کا خیال ان کے محسوس کے مطابق نہیں ہوتا، زمانہ، اور حرکت نیز دائرے اور قوت کلمہ کا یہی حال ہے، یعنی ان کے خیالات و معقولات ان کے محسوسات کے مانند نہیں ہوتے اور یہی حال تمام مقداری وجودوں، اور تعلیمی امور کا ہے مثلاً جسم تعلیمی بھی اسی نوعیت کی چیز ہے، اس لئے کہ جسم تعلیمی تو مساحتی مقدار کی ایک مخصوص حال کی تعبیر ہے، خواہ ان کا وجود کسی مادے اور مخصوص طبیعت کے ضمن میں پایا جائے، یا ان کا وجود مادے اور مخصوص طبیعت سے جدا ہوکر خیال میں پایا جائے، لیکن بہر حال عقل میں بھی ان کا وجود پایا جائے اس سے ان کو کوئی حصہ نہیں ملا ہے، وجہ یہ ہے، کہ عقل میں تو جو باتیں حاصل ہیں یعنی معقولات سے جن کا تعلق ہوتا ہے ان کے لئے کلی ہونا ناگزیر ہے، ظاہر ہے کہ کلی میں نہ تو خود امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے اور نہ کسی مقدار سے وہ موصوف ہو سکتی ہے، اور جس طرح یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی امتدادی و مقداری چیز میں بھی اس کا وجود نہیں پایا جا سکتا، پس ثابت ہوا کہ مقدار سے جو بات عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ نہ تو خود مقدار ہو سکتی ہے اور نہ مقدار والی کوئی شے ہو سکتی ہے، یعنی مقدار کے مفہوم کو اس پر حمل شائع کے طور پر بھی محمول نہیں کر سکتے،

الحاصل بہت سارے مادی موجودات کا یہی حال ہے، کہ ان سے عقل میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ ان کے اس حال کے مطابق نہیں ہوتی جب وہ خارج میں موجود ہوں، اگر سچ پوچھتے ہو، تو ایسی تمام جسمانی شخصی صورتیں جن کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے، خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب، ان کی نوعیت ہی یہ ہوتی ہے کہ ان سے عقل میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ان کے اس خارجی شخصی وجود کے مطابق نہیں ہوتا، اس لئے کہ شخصی موجودات ظاہر ہے کہ ایسی شخصی ہوتیں ہوتی ہیں جن میں شرکت کی گنجائش نہیں ہوتی، اور عقل میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں وہ ایسے کلی امور ہوتے ہیں جن میں شرکت کی گنجائش ہوتی ہے پس جن جسمانی طبائع کی تدریجی صورتیں ہیں ان کی ہویتوں اور شخصیتوں کا حال بھی سمجھو کہ یہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اجرام کو جو صورتیں مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں، اور جو ان اجرام کی حقیقتوں کے ساتھ ذاتی فصول کی نسبت رکھتی ہیں، یہ صورتیں دراصل ایسے تجدد پذیر وجود ہیں، جن کی یہ حیثیت کہ وہ صرف فنا پذیر تجدد لواز ہستیاں ہیں، کوئی ماہیت نہیں ہوتی، البتہ ان وجودوں سے آدمی کا ذہن ایسے کلی مفہوم اور معانی کو حاصل کرتا ہے، جو ماہیتوں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا شمار ان وجودوں کے لوازم میں ہے، بہرحال وجودوں سے تو ان کا تعلق لوازم کا ہوتا ہے، لیکن ان وجودوں سے جو معانی پیدا ہوتے ہیں ان کے ساتھ ان کا تعلق ذاتیات کا ہے جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، اور عنقریب ہم اس پر دلیل قائم کریں گے، کہ جواہر کو جو صورتیں مختلف نوعوں کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں وہ ان جنسوں کے تحت داخل نہیں ہیں، جو مقولۂ جوہر یا اعراض کے کسی مقولے سے تعلق رکھتی ہوں، بلکہ ان کی حیثیت ایسی وجودی ہویتوں کی ہے جو بذات خود نہ جوہر کے نیچے مندرج ہیں اور نہ کم نہ کیف اور نہ ان کے سوا دیگر مقولات کی جنسوں اور نوعوں کے نیچے ان کا اندراج ہے اس لئے کہ وہ تو صرف وجود ہی وجود ہیں، اور حق اول کے شئون سے فائض ہیں اسی کی عقلی شعاعوں اور نوری درخشانیوں کے وہ آثار ہیں،

ایک بحث کا خلاصہ

شاید تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ یہ تجدد پذیر ہوتیں، جن کو نوعی صورتوں، اور جرمی طبیعتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کا صدور کسی قدیم موثر سے کیسے ہوا، اگر ان کے صدور کی شکل یوں ہوتی ہے، کہ ایسی چیز جس میں ان کے قبول کرنیکی صلاحیت ہو، وہ موجود نہ تھی، تو یہ لازم آتا ہے یہ صورتیں گویا ایسی صورتیں ہیں، جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر پھر یہ عقلی صورتیں ہو جاتی ہیں، اور ان کا وجود مادی باقی نہ رہے گا، قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ناممکن ہے، یہ خلاف مفروض بھی ہے اور اسی کے ساتھ تناقض اور تضاد کی خرابی بھی اس میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ تجدد پذیری جو ان کی خاص صفت ہے، مادے سے پاک ہونا یعنے مفارق ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اگر ان کا صدور کسی ایسی شے میں ہوا ہے، جس نے ان کو قبول کیا اور اس میں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی، تو اب سوال یہ ہے، کہ یہ قبول کرنے والی چیز اگر حادث و نو پیدا ہے تو پھر اس کے لئے بھی کسی قابل کی ضرورت ہو گئی، اور یہ کہ ان کی پیدائش سے پہلے چاہئے، کہ کسی چیز میں ان کے پیدا ہونے کی صلاحیت اور استعداد پہلے سے موجود ہو، یہ بات یونہی دراز ہوتی ہوئی لامحدود حدود تک پھیل کر باعث تسلسل بن جائے گی، اور یہ قبول کرنے والی شے اگر قدیم ہے تو سوال یہ ہے، کہ اس کی خود اپنی ذات، یا جو چیزیں اس کی ذات کے لوازم سے ہوں وہی اس کے قبول کرنے کے لئے کافی ہیں، تو سمجھئے ایک ایسی "صورت" کا بھی وجود ثابت ہو گیا، جس میں تجدد نہیں بلکہ ثبات و قرار پایا جاتا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ صورت تجدد پذیر ہے اور اگر خود اس قابل کی ذات یا جو چیزیں اس کی ذات کو لازم ہوں ان کے ساتھ ملکر وہ قبول کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، بلکہ اس کام کے لئے ضرورت ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کی ہو، جو یکے بعد دیگرے اس کو تجدد کے رنگ میں لاحق ہوتے چلے جائیں تو اب تم مادے کے قدیم ہونے سے گریز نہیں کر سکتے۔ بہر حال اس کے اعتراف پر اب تمھیں مجبور ہونا پڑے گا اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ایسے امور جو

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے پیدا ہوں، ان میں تسلسل جائز ہے حالانکہ تمھاری ساری کوشش اس پر خرچ ہو رہی ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ عالم اور جو کچھ عالم میں ہے سب حادث اور نو پیدا ہیں، بلکہ اس بنیاد پر تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر وہ مادہ جو کسی نہ کسی نوعی صورت کو پہنے ہوئے ہے وہ قدیم ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو تعداد نوعی صورتوں کی ہے، وہی تعداد قدیم اشخاص اور افراد کی بھی ہو، ماسوا اس کے پھر گفتگو ہر جزئی اور ہر خاص استعداد و صلاحیت میں بھی چھڑ جائے گی، یعنی اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ہر وہ چیز جو قوت و صلاحیت کی حیثیت میں ہو، ضرور ہے کہ اس کا تقوم کسی ایسی چیز سے ہو جس کا وجود بالفعل ہو، اس لئے کہ خاص استعداد اور قابلیت کے پیدا ہونے کی اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بالفعل صورت سے پیدا ہو، جو اس سے زمانا نہیں بلکہ طبعاً مقدم ہو، اس لئے کہ یہ بالفعل صورت تو اس خاص استعداد کی بالذات علت تامہ ہوتی ہے، پھر زمانا کیسے پہلے ہوگی، وہ اس کی ایسی علت تو ہے نہیں جس کا کام صرف معلول کی صلاحیت اور استعداد کا پیدا کر دینا ہوتا ہے، یعنی علت معدہ نہیں ہے، بلاشبہ اگر علت معدہ ہوتی تو معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہے وہ اس شبہے کے ازالہ کے لئے بھی، اور اس کے ہم شکل شکوک کے حل کے لئے بھی کافی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ قبول کرنے والا مادہ اگر وہ ہیولی ہے جو مادے کی ابتدائی شکل سمجھی جاتی ہے، جسے ہیولی اولی کہتے ہیں، تو اس ہیولی کی وحدت تو خفیف طرز کی ہوتی ہے یعنی تشخصی اور عددی نہیں ہوتی اس لئے کہ ہیولی بایں معنی اسکے سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ بالقوۃ جوہر ہے یعنی ایک قسم کا استعدادی جوہر ہے جس کی حقیقت صرف صلاحیت ہی صلاحیت ہے، اب ان دو باتوں یعنی جوہر ہونا اور بالقوۃ ہونا ان میں سے پہلی بات (جوہر ہونا) ظاہر ہے کہ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو کسی نوعی شکل و قالب کا سزاوار ٹھیرائے، یعنی کسی نوع کی صورت میں اس کو تحصل عطا کرے، باقی قوت و صلاحیت ہونے کی صفت سو

ایک عدمی اور منفی معنی ہے، اس کا تحصل تو ایسی چیز سے فراہم ہوتا ہے جس کی وہ صلاحیت ہوتی ہے، الغرض ہیولی اولی کی اپنی خود ذات کے حساب سے یہ حالت ہے کہ کوئی سی بھی صورت ہو، اسی کا لپیٹ جانا اس کے تحصل کے لئے کافی ہے، اور اگر ہیولی کے ابتدائی درجے کو اس کا قابل نہ مانا جائے جب بھی کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ مادہ ہونے کی حیثیت سے تو اس کا حکم وہی ہیولی اولی ہی کا سا ہے اس لئے کہ استعداد و صلاحیت، قوت، نقص و کوتاہی ان سارے صفات کا آخری ٹھکانا تو وہ ایک ہی چیز ہے یعنی ہیولی اولی پر جاکر یہ سارے معاملات ختم ہوتے ہیں، مادے کا کوئی سا بھی درجہ ہو، اس کا تحصل اور تقوم تو بہر حال اسی صورت کا رہین منت ہے، جس کے حساب سے ہم اس کو مادہ کہتے ہیں، اور جس کے ساتھ لپیٹ کر وہ مادہ تحصل پذیر ہوتا ہے، البتہ ہیولی اولی اور اس مادے میں اتنا فرق ضرور ہے، کہ ہیولی اولی میں تو صرف قوت ہی قوت صلاحیت ہی صلاحیت ہوتی ہے، صورت سے پہلے اس کے لئے تحصل کی بو بھی میسر نہیں، اور اسکے بعد کے جو مدارج مادے کے ہیں، اس کو کسی حاصل شدہ تحصل کے بعد اب اس صورت کے ذریعے سے تحصل میسر آتا ہے، جس کے حساب سے ہم اسے مادہ کہتے ہیں، بہر حال یہ کلیہ ہے، کہ ہر وہ صورت جس سے کسی مادے کا تحصل فراہم ہوتا ہو اس مادے سے اس صورت کا ذاتی حیثیت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی صورت اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے اس مادے سے مقدم ہوگی، باقی صورت کا جو مادی تشخص ہوتا ہے، اس کے حساب سے تو صورت مادے کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور صورت کے تعدد سے مادہ بھی متعدد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر صورت کوئی تجدد پذیر حقیقت ہوتی ہے تو مادے میں بھی اس کی وجہ سے تجدد پذیری کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ صورت کی تجدد پذیری سے مادہ بھی تجدد پذیر ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ مادے میں صورت کی جو صلاحیت اور استعداد صورت سے پہلے ہوتی ہے، اس استعداد اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی مادے میں تجدد پذیری کی کیفیت پائی جاتی ہے، آخر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں اس لئے کہ مادے کی یہ

استعداد و صلاحیت تو صورت کی جو فعلیت کی ایک شکل ہے، مد مقابل ہوتی ہے اور مادے کی یہ استعداد صورت کے وجود اور تحقق کے ساتھ کیسے متحد ہو سکتی ہے، ہاں! کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طبیعت اور ماہیت کے شخصی افراد میں سے جو شخصی فرد بعد کو پیدا ہوتا ہے، مادے میں اس کی صلاحیت و استعداد اسی طبیعت اور ماہیت کے ایسے دوسرے شخصی فرد کو مستلزم ہوتی ہے جو بعد کو پیدا ہونے والے اس شخصی فرد سے پہلے ہوتا ہے، (یعنی جب تک یہ پہلا شخصی فرد پیدا نہ ہولے دوسرے شخصی فرد کی استعداد مادے میں پیدا نہیں ہوتی مثلاً حرکت اور زمانے وغیرہ کا جو حال ہے) مگر اس سابق شخصیت کو لاحق شخصیت سے جو زمانی تقدم ہوتا ہے، تو یہ زمانی تقدم اسی شخصی فرد پر ہوتا ہے، اس کی صلاحیت و استعداد پر اس کو یہ زمانی تقدم حاصل نہیں ہوتا البتہ ذاتی تقدم اس پر بھی ہوتا ہے، اور یہ حال ان ہویتوں کا ہے جو تجدد پذیر انقضائی حقیقت اپنی رکھتے ہیں جیسا کہ تم جان چکے ہو، میری اس تقریر سے ہیولیات اور مادوں کے قدیم ہونے کا جو الزام عاید کیا جاتا تھا وہ مرتفع ہو جاتا ہے کیونکہ میں پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہر جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت خدا کے پاس بھی ہے اور اس کے علم میں وہ موجود ہے، اپنی عقلی حقیقت کے رو سے تو اس جسمانی طبیعت کو نہ مادے کی حاجت ہے اور نہ کسی استعداد و صلاحیت کی نہ حرکت کی اور نہ زمانے کی، اسی طرح اس کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو اور اس کے بعد اس کی پیدائش و حدوث ہو، اور جب اسی کی ضرورت نہیں ہے تو حدوث کی وجہ سے جس امکانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی نہ پائی جائے گی، جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت تو یہ ہے اور دوسری حقیقت اس کی یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے کوئی وجود ثابت ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا یہ ظہور اور ان کی یہ پیدائش وہی اتصالی خصوصیت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے یعنی اتصالی رنگ میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور ان کی یہی اتصالی وحدت اس عقلی وحدت کو لازم ہے، جو حق تعالیٰ کے علم میں موجود ہے بہر حال تم اس جسمانی طبیعت کو جب اس کے

یکے بعد دیگرے تعاقبی کیفیت والی شانوں کی کثرت پر اپنی نظر کو جماؤ گے، تو تمہیں اس کی ہر شان ایک خاص وقت اور خاص زمانے کے ساتھ متعلق محسوس ہوگی اور اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے اپنے پائے جانے میں اس کو ایسی چیز کی ضرورت ہوئی جو اسکو قبول کرے اور اس میں اسکی صلاحیت و استعداد پائی جائے، اور زمانی طور پر اس سے مقدم ہو، یہ قبول کرنیوالا قابل اس نقطۂ نظر سے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت کا نام ہے ایک ایسا عدمی امر ہے، جو کسی معین سبب، اور مخصوص علت کا محتاج نہیں ہے بلکہ مطلقاً اسکو کسی صورت کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی سی صورت ہو، پھر اس کی صلاحیت، اس صورت کی خود صلاحیت اور قوت ہو، یا کسی صورت بننے کے بعد جس دوسری صورت کی صلاحیت مادے میں پیدا ہو جاتی ہے وہ صورت ہو، (مثلاً لکڑی کی صورت مادہ جب اختیار کر لیتا ہے تو اس کے بعد مثلاً کرسی کی صورت کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے) یا صورت نہ ہو بلکہ کمالات میں سے کوئی کمال ہو (مثلاً اپنی حرکت ہو یا نشوونما ہو) بہر حال مادے کو صرف قوت ہونے کی حیثیت سے مذکورہ بالا طریقے سے مطلقاً کسی صورت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اسی مادے کو جب اس کی اس خاص استعداد و صلاحیت کے لحاظ سے دیکھیں گے، جس کی وجہ سے کسی خاص چیز کی صورت سے وہ قریب تر ہو جاتا ہے (مثلاً انڈا کہ وہ اپنی اس خاص استعداد کی وجہ سے کوئی پھل پھول نہیں بلکہ بچہ ہونے کے قریب ہے) الغرض اس خاص استعداد کی بنیاد پر وہ بجائے مطلق صورت کے کسی مخصوص و معین صورت کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ قبول کرنے والا مادہ اپنی اس قریبی قوت و استعداد سے آگے بڑھ کر اس امر کی فعلیت کو قبول کرے گا، جس کی اس میں استعداد تھی، تو چونکہ یہ فعلیت اس صلاحیت اور استعداد کی مدمقابل ہے، اسلئے فعلیت کے بعد یہ استعداد اسلئے باطل ہو جاتی ہے کہ پہلی صورت اس پچھلی صورت کے طاری ہونیکے بعد باطل ہو جاتی ہے، (مثلاً بچہ بننے کے بعد انڈے میں جو بچہ ہونیکی صلاحیت تھی وہ اسلئے باطل ہو جاتی ہے، کہ انڈا ہونیکی جو صورت تھی وہی باطل ہوگئی) کیونکہ یہ دونوں صورتیں اکٹھی نہیں ہو سکتی ہیں، مثلاً جب حیوانی صورت پیدا ہو جاتی ہے تو نطفے کی وہ صورت باطل ہو جاتی ہے جس کی

وجہ سے مادے میں حیوانی صورت کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی، اور یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے، جو اپنی سابق صورت کے مٹنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، پھر یہ پچھلی صورت بھی اپنے بعد آنے والی صورت سے لگاتار، تجدّدی اتصال کے رنگ میں مٹتی اور باطل ہوتی چلی جاتی ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر ہر شخصی صورت کو کسی خاص وقت سے کیوں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی جس زمانے میں وہ پیدا ہوئی اس سے پہلے بھی اور بعد کو بھی پیدا ہوسکتی تھی اس کا جواب یہ ہے، کہ اس زمانی خصوصیت کے لئے کبھی تو یہ ہوتا ہے، کہ خود اس صورت کی شخصی ہویت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس زمانی خصوصیت کے لئے بجز اس کی شخصی ہویت کے مزید کسی بیرونی امر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور یہ بات ان چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن کی ہویت میں استمرار اور ایسا تجدد ہوتا ہے، جو کسی سابق اور لاحق صورت پر پہنچ کر ختم نہیں ہوجاتا، اور جب حال یہ ہوتا ہے تو یہ سوال کہ اس کو اس خاص زمانے سے کیا خصوصیت تھی جو اسی میں پیدا ہوئی، ناقابل لحاظ ہے، البتہ جب طبیعت کے افراد اور اشخاص ایسے ہوں، جن کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ اس قسم کا اتصالی تعلق نہیں رکھتا ہو بلکہ وہ باہم ایک دوسرے سے منقطع ہوتے ہیں، بلاشبہہ ایسی صورت میں خاص خاص وقتوں اور زمانوں کے ساتھ ان کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ قابل توجہ سوال بن جاتا ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ خصوصیت خود اس شے کی ذاتی ہویت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کوئی زائد بیرونی امر اس خصوصیت کا سبب ہے جس نے اس کو اس مخصوص وقت کے ساتھ مختص کردیا، یقیناً اس زائد اختصاصی سبب کو چاہئے کہ اس مخصوص ہویت کے ساتھ ہو، اور اسی زمانے میں ہو جس زمانے میں وہ ہویت پائی جارہی ہے پھر اس سبب کے لئے کوئی خاص سبب ہوگا تا اینکہ اسباب کا یہ سلسلہ بالآخر ایک ایسی ہویت پہ پہنچ کر ختم ہوگا، جس کو اس خاص زمانے سے کسی غیر کے ذریعے سے نہیں بلکہ بذات خود خصوصیت حاصل ہو، اس لئے یہاں گفتگو ایجابی اور ایجادی اسباب وعلل میں ہو رہی ہے جن کا سلسلہ لامحدود ہو کر باعث

تسلسل نہ بن جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ وجود کے جس طرح ایسے مختلف حقائق بھی ہیں جن کے اختلافات خود ان کی اپنی ذات کے اقتضا آت ہیں، اور کبھی ان کا اختلاف ذات کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ایسے عوارض کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، یعنی ان عوارض کے معروضات، اور ان صفات کے موصوف، اپنی حقیقی نوعیت میں متفق اور متحد ہوں، صرف ان عارضی صفات کی وجہ سے ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہو، پہلی قسم کی مثال حق تعالیٰ کا وجود فرشتوں کا وجود شیطان کا وجود، انسان کا وجود، آگ کا وجود، پانی کا وجود، ہے، کہ ان میں ہر وجود دوسرے سے جو امتیاز وخصوصیت رکھتا ہے، وہ خود ان کی اپنی خاص خاص حقیقت کا اقتضا ہے، ان میں ہر وجود کا ایک مقام اور ایک مرتبہ ہے، جو خود ان کی اپنی ذات کا ایسا اقتضا ہے، کہ جو ان میں سے کسی دو میں نہیں پایا جاتا، اور دوسری قسم کی مثال مثلاً زید کا وجود عمرو کا وجود ہے الغرض آدمی کے مختلف افراد کے وجود کی جو حالت ہے، کہ ان کا باہمی اختلاف ظاہر ہے کہ کسی ایسی بات ہی کا اقتضا ہو سکتا ہے، جو خالص انسانیت پر اضافہ ہو، یونہی مثلاً گھوڑے کی حقیقت کے مختلف افراد کا حال ہے، اور یہی حال سیاہیوں کے مختلف افراد کا ہے کہ شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہوتے ہیں ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے یہی حال سفیدی کا ہے کہ اس کے مختلف افراد میں شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہیں، ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے کیونکہ انسان اور گھوڑے میں جو امتیاز ہے، اسی طرح سیاہی اور سفیدی میں جو فرق ہے، اگرچہ یہ امتیازات تو کسی ایسے امور کے نتائج نہیں ہیں، جو ان کی حقیقتوں پر زائد ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک کے افراد میں جو امتیازات ہیں وہ یقیناً ایسے امور کے نتائج ہیں، جو ان کی اصلی حقیقت پر زائد ہیں، بہر حال اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہو گی، کہ وجودوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی یہ دو صورتیں ہیں، اب اس کے بعد تم کو یہ جاننا چاہیے، کہ ایسی وجودی حقیقتیں جن میں باہمی امتیاز خود ان کی اپنی اپنی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے، ان کے یہ ذاتی امتیازات کسی بنانے والے جاعل کے جعل اور بنانے کا نتیجہ نہیں ہوتا، یعنی انکو

اس خصوصیت کے ساتھ مختص کرنے کے لئے جاعل کو جعل کا علیحدہ کام کرنا نہیں پڑتا؛ بلکہ ان خصوصیتوں کے ساتھ ان کا اختصاص جعل بسیط کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ان کی ہویتوں کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے، کہ بنانے والا ان کی ہویت کو بناتا ہی اس طور پر ہے، کہ ان کی ہویت ایسے شئون کو لیکر موجود ہوتی ہے، جن میں تجدد پذیری کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی ہر شان دوسری شان سے آگے ہونے اور پیچھے ہونے میں ذاتی طور پر اس درجہ مختلف ہوتے ہیں کہ جو ان میں پہلے ہوتا ہے وہ پیچھے ہونے والے کے ساتھ بذات خود کسی طرح جمع نہیں ہوسکتا، یعنی ان میں جو آگے ہوتا ہے یا جو پیچھے ہوتا ہے اس میں یہ صفت کسی زائد اضافے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ آگے ہونے اور پیچھے ہونے والے اجزا کی اپنی اپنی ذاتی ہویتوں کی خود اپنی اپنی ذات ہی کا اقتضا یہ ہوتا ہے، کہ آگے ہونے والا آگے رہے اور پیچھے ہونے والا پیچھے رہے، اور یہی حال زمانے کا ہے، جیسا کہ اس کی حقیقت کے متعلق قوم (عام فلاسفۂ مشائیہ) کا خیال ہے، کہتے ہیں کہ زمانہ ایک ایسی ہویت کا سرمایہ دار ہے جو آگے ہولے پیچھے ہولے، گزر لنے، اور آئندہ آلنے، اور تقدم و تاخر میں متفاوت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ تقدم و تاخر ماضی و مستقبل قبل و بعد ہونے میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں مگر میرے مسلک کے رو سے جو حال یہ لوگ زمانے کا بیان کرتے ہیں بجنسہٖ طبعی صورت کا بھی یہی حال ہے دونوں میں سر مو تفاوت نہیں، فرق اگر ہے تو اس بات کا کہ طبعی صورت کی ہویت جوہری ہویت ہے اور زمانہ عرض ہے، اسی کے ساتھ واقعہ تو یہی ہے کہ جن صفات کا میں نے ذکر کیا یعنی آگے پیچھے ہونے کی بالذات خاصیت، یہ دراصل اسی جوہری صورت کی ذاتی خصوصیت ہے، یہ خیال کہ ان صفات کا بالذات موصوف زمانہ ہے اور دوسری چیزیں زمانہ ہی کے توسط سے مقدم و موخر ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانہ تو ان لوگوں کے خیال کے رو سے عرض ہے اور عرض کا وجود ظاہر ہے اس چیز کا تابع ہے جو اس سے مقدم اور پہلے ہے، پس حق یہ ہے کہ زمانہ دراصل اس طبیعت کی مقدار کا نام ہے، جو بذات خود تجدد پذیر اسلئے ہوتی ہے کہ تقدم و تاخر اسکے ذاتی صفات ہیں، ٹھیک جسطرح اسی طبیعت کی مقدار جسم تعلیمی ہے، لیکن اسکی مقداریت طبیعت کے اس خصوصیت کا نتیجہ ہے

کہ وہ ابعاد ثلثہ (طول وعرض وعمق) کو قبول کرتی ہے، اس اعتبار سے طبیعت میں دراصل دو قسم کا امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے، اور اس میں دو قسم کی مقداریں پائی جاتی ہیں، ایک مقدار تو اُس کی تدریجی زمانی ہے، اور یہ ایسی مقدار ہے جس میں وہمی تقسیم کے ذریعے سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زمانی طور پر آگے اور بعض پیچھے یا مقدم اور موخر ہوتے ہیں، اور دوسری مقدار تدریجی نہیں بلکہ وضعی ہے اور زمانی نہیں مکانی ہے، اور اس میں ایسی وہمی تقسیم جاری ہوتی ہے جس سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جو زمانی طور پر نہیں بلکہ مکانی حیثیت سے آگے اور پیچھے مقدم یا موخر ہوتے ہیں میں نے امتداد اور مقدار دونوں لفظوں کا قصداً استعمال کیا ہے، اس لئے کہ مقدار کی حیثیت امتداد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی متعین ومخصوص چیز کو کسی مبہم اور عام بات سے نسبت ہوتی ہے، وجود اور یافت میں دونوں اگرچہ متحد ہیں، لیکن اعتباری حیثیت سے دونوں میں مغائرت ہے پھر تعلیمی مادیات کا اتصال اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک ان کی مقداروں کے اتصال کا ظہور نہ ہو اسی طرح زمانے کے اتصال کا بھی یہی حال ہے، کہ جو چیز بذات خود تجدد پذیر ہے، اس کے تدریجی اتصال کے سوا زمانے کا اتصال، کوئی اور زائد امر نہیں ہے، الغرض طبعی صورت کے لئے زمانے کی حیثیت زمانی امتداد کی ہے جیسے جرمی صورت کے لئے تعلیمی مقدار کی حیثیت مکانی امتداد کی ہے، چاہئے کہ اس نکتے کو اچھی طرح ذہن نشین کرلو، خواہ مخواہ کی لڑائی جھگڑوں سے یہ بات زیادہ مفید ونفع بخش ہے،

جو آدمی زمانے کے متعلق صحیح فکر کرے گا اسے یہ محسوس ہوگا، کہ عقل اور ذہن کے سوا اس کے وجود کا اعتبار اور کہیں پیدا نہیں ہوتا یعنی زمانہ جو کسی شے کی صفت بن کر اس کو عارض ہوتا ہے، (مثلاً کسی واقعے کو کسی سال یا مہینے یا وقت دن میں ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں) ظاہر ہے، کہ اس اتصاف اور عروض کا تعلق شے کے وجود سے اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طرح سے ہم خارجی عوارض وصفات کو اس شے کے لئے ثابت کرتے ہیں، مثلاً سیاہی گرمی وغیرہ صفات کا جو حال ہے زمانے کی یہ کیفیت قطعاً نہیں ہے، بلکہ زمانے کا شمار ان عوارض

وصفات کے ذیل میں ہو سکتا ہے، جو اپنے بالذات موصوف اور معروض سے
اس وقت عقل میں حاصل ہوتے ہیں جب ذہنی تحلیل کے ذریعے سے ان کو پیدا
کیا جائے اور قاعدہ ہے کہ اس قسم کے صفات و عوارض کے لئے خارجی وجود
کے معنی صرف اس قدر ہوتے ہیں کہ جو ان کے موصوف و معروض کا وجود ہے
وہی بجنسہ ان کا وجود بھی ہے، کیونکہ ان حالات میں درحقیقت نہ یہاں کوئی
عارض ہوتا ہے اور نہ معروض نہ صفت نہ موصوف، البتہ ذہنی اعتبارات کے
بعد یہ چیزیں ضرور پیدا ہوتی ہیں، لیکن خارج میں بجز موصوف اور معروض
کے اور کچھ نہیں ہوتا، اور جب زمانے کے وجود کا واقعی حال یہی ہے تو ظاہر
ہے کہ ایسی حالت میں پھر اس کے وجود کے لئے نہ تجدد کی صفت کے کوئی
معنی ہیں، نہ انقضاء و گذشتنی چل چلاؤ، حدوث و پیدائش استمرار وغیرہ صفات
کا انتساب اس کی طرف درست ہو سکتا ہے، ہاں! ذہن میں جب اس کا
وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت پھر ان صفات سے اس کا تعلق ضرور ہو جاتا
ہے، اسی وقت حدوث و استمرار تسلسل انقضاء تجدد وہر چیز کو اس کی طرف
منسوب کیا جاتا ہے قوم پر مجھے تعجب ہے کہ باوجود اس کے پھر لوگوں نے
زمانے کے لئے کس بنیاد پر یہ قرار دیا ہے کہ اس کی بھی ایک
تجدد و پذیر ہویت ہوتی ہے، بجز اس توجیہ کے ان کے قول
کا کوئی دوسرا مطلب صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس سے ان کی اصلی
غرض یہ ہے، کہ حرکت کی ماہیت دراصل تجدد و انقضاء
گذشتنی، رکھنے والی ماہیت ہے، اور زمانہ اسی حرکت کی مقدار
کا نام ہے، اسی لئے صاحب تلویحات (شیخ الاشراق)
کی رائے یہ ہے، کہ حرکت ہی اپنی مقداری حیثیت کے رو
سے بجنسہ زمانہ ہے، تم جب زمانے کو حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو گے
تو یقیناً زمانے کو حرکت کے سوا کوئی زائد امر خارج میں نہیں پا سکتے، البتہ ذہن میں
اس وقت کچھ مغائرت محسوس ہو سکتی ہے، جب حرکت کو صرف حرکت ہونے کی
حیثیت سے تصور کرو۔

ایک ذیلی تحقیق

شفا میں شیخ نے ذکر کیا ہے، کہ بعض لوگوں نے مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ عیاں اور خارج میں تو اس کا وجود کسی حیثیت سے بھی نہیں ہے البتہ وہم میں ایک ایسا مفہوم ضرور پیدا ہوتا ہے، جسے زمانہ کہا جا سکتا ہے بعضوں نے اس کے وجود کو تو مانا ہے، لیکن کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت ایسی نہیں ہے، جیسے دنیا کی کسی واحد شے کی ہوتی ہے، بلکہ بعض چیزوں کو خواہ وہ کچھ بھی ہوں، ان کو بعض دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، اور یوں پہلی چیزوں کو ان دوسری چیزوں کے لئے وقت قرار دیدیا جاتا ہے، اس کے بعد آدمی یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ انہی اوقات کے مجموعے کا نام زمانہ ہے الغرض وقت ایک حادث و نوپید اعرض کا نام ہے، جو کسی دوسرے عرض کے وجود کو عارض ہوتا ہے خواہ یہ دوسرا عرض کچھ بھی ہو، کوئی بھی ہو، مثلاً طلوع آفتاب ایک حادثہ اور واقعہ ہے، اس کو کسی انسان کے آنے کی طرف مثلاً منسوب کر دیا جائے اور یوں طلوع آفتاب اس آدمی کے آنے کا وقت بن جاتا ہے،

اسی طرح بعضوں نے زمانے کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ وہ ایک خاص نوعیت کا وجود رکھتا ہے، یعنی وہ جوہری وجود رکھتا ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، اور جسمانی امور سے اس کا وجود بالکل الگ اور پاک ہے، بعضوں نے جوہر تسلیم کرنے کے بعد اس کو جسمانی جوہر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک کا نفس (روح) یہی زمانہ ہے بعضوں نے فلک کی گردش کو زمانہ قرار دیا ہے، یعنی صرف فلک کی گردش تو زمانہ ہے، اس کے سوا دنیا میں اور جو حرکتیں پائی جاتی ہیں وہ زمانہ نہیں ہیں، بعضوں نے فلک کی گردش ہی کو زمانہ قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی صرف ایک گردش کا نام زمانہ ہے زمانے کے متعلق یہ ہیں وہ نظریات جن کی طرف مختلف زمانوں میں مختلف جماعتیں اور اشخاص گئے ہیں، فن طبیعیات میں انہی نظریوں کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ابوالبرکات بغدادی نے زمانے کے متعلق یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمانہ وجود کے مقدار کا نام ہے، متکلمین کے طبقے سے اشاعرہ نے گزشتہ بالا

مذاہب میں سے تیسرے مذہب کو اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، اسی طرح چوتھے مذہب والوں میں سے یعنی جو زمانے کے وجود کو جسم سے بری اور جدا مانتے ہیں ان میں بعضوں کا خیال یہ ہے، کہ زمانہ خود واجب الوجود کی ذات ہے، قدیم فلاسفہ کا ایک گروہ اسی خیال کا حامی تھا، زمانے کے متعلق ایک خیال یہ بھی ہے، کہ زمانے کا شمار اگرچہ انھی طبائع کے ذیل میں ہے جو ممکن ہیں، لیکن باوجود ممکن ہونے کے اس کا تعلق مادے سے نہیں ہے، بلکہ وہ بجائے خود ایک ایسا جوہر ہے، جس کی ذات مادے سے قطعاً علیحدہ اور منفصل ہے، یہ رائے افلاطون الالٰہی اور اس کے بعض ماننے والوں کی طرف منسوب ہے، بہر حال یہ دونوں گروہ یعنی جو زمانے کو واجب الوجود قرار دیتا ہے اور جو مادے سے بری قرار دیکر اس کو جوہر مستقل کی حیثیت عطا کرتا ہے، ان دونوں کے سامنے یہ بات ہے، کہ زمانے کی ذات میں تغیر و انقلاب کو یہ لوگ اس وقت تک محال اور ناممکن قرار دیتے ہیں جب تک اس کی نسبت تغیر پذیر اشیاء کی طرف نہ ہو جائے گویا ان کے نزدیک جب تک زمانے کے اندر حرکات، اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں اس وقت تک اس میں دوام اور سرمدیت کے سوا اور کوئی صفت نہیں پائی جاتی ہے، البتہ جب ان تغیر پذیر حقائق سے زمانے کا تعلق ہو جاتا ہے، تو اس وقت پھر اس میں آگے ہونے اور پیچھے ہونے یا قبلیات اور بعدیات کی جہت بھی پیدا ہو جاتی ہے مگر ان تغیرات کا تعلق خود زمانے کی ذات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری انھی تغیر پذیر حقائق و اشیاء کی طرف عاید ہوتی ہے، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔

ان کی یہ اصطلاح ہے، کہ زمانے کو جب ان ذاتوں کے لحاظ سے تصور کیا جائے جن کا وجود دوامی ہے، اور ہر قسم کے تغیر و انقلاب سے وہ مقدس و پاک ہیں، تو اس وقت زمانے کا نام سرمد ہے، اور جن چیزوں کا حرکات و تغیرات سے تعلق ہے، جب ان کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ ان کا حصول بھی زمانے میں ہوا ہے تو اس اعتبار سے زمانے کو "الدھر الدھر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر تغیر پذیر حقائق کے ساتھ ان کے اقترانی و اتصالی تعلق

کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کا نام زمانہ ہے، (گویا زمانے میں ان حقائق کا حصول ان کے خیال میں الگ بات ہے اور زمانے کے ساتھ ان کا اقتران و انفصال یہ دوسری بات ہے) مباحث مشرقیہ کا مصنف زمانے کے مسئلے میں سخت سراسیمہ اور حیران ہوا ہے اور بالآخر عیون الحکمت جو ابن سینا کی کتاب ہے، اس کی شرح میں افلاطون کا دامن تھام کر پناہ لی ہے، بہرحال اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تمام مذاہب اور ان شکوک کا تذکرہ کرنے کے بعد جو ہر مذہب کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہ لکھا ہے،

واضح ہو، کہ میں اس وقت تک زمانے کی واقعی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہوں، اس لئے اس کتاب میں تم مجھ سے زیادہ سے زیادہ اسی کی امید کر سکتے ہو، کہ میں تمام خیالات و آرا جو زمانے کے متعلق ہیں انھیں تمھارے سامنے پیش کر دوں، باقی کسی خاص قوم یا فرقے کی متعصبانہ جانب داری کر کے جواب دینے کی زحمت کشی تو میں اکثر مقامات میں یہ نہیں کرتا خصوصاً اس مسئلے میں تو بالکل نہیں کروں گا،

پھر عیون الحکمت کی شرح میں، مذاہب اور ان کے متعلقہ شکوک وشبہات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

ارسطاطالیس کا زمانے کے متعلق جو یہ خیال ہے وہ حرکت کی مقدار کا نام ہے، جو لوگ اس خیال کے موئدین میں ہیں، ان شکوک وشبہات کے مقابلے میں جو اس مسلک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان لوگوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے، کہ وہ افلاطن کے مذہب کی طرف رجوع کریں، اور زمانے کے متعلق میرا خیال بھی یہی ہے کہ واقعے سے زیادہ تر قریب افلاطن ہی کا مذہب ہے، یعنی یہ بات کہ زمانہ بذات خود قائم ہے اور بذات خود وہ مستقل وجود رکھتا ہے

صاحب مباحث مشرقیہ نے اس کے بعد ان تینوں اعتبارات کا تذکرہ کیا ہے، یعنی سرمد دہر اور زمانے کا، اور اس کے بعد پھر اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے،

افلاطون ہی کا مذہب میرے نزدیک ایک ایسا مذہب ہے جو
حقیقی برہانی معیار پر زیادہ کھرا ثابت ہوتا ہے، اور شکوک و شبہات
کی تاریکیوں سے یہ زیادہ دور ہے، بریں ہم کامل اور تام علم تو صرف
وہی ہو سکتا ہے جو حق تعالیٰ کے یہاں سے ملے،
اس کے بعد ارسطاطالیس کے خیال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

عقل کا یہ وجدانی فیصلہ ہے کہ ان روزمرہ کے پیدا ہونے والے
حوادث سے پہلے بھی (حق تعالیٰ) اِلٰہ العالم موجود تھا اور اس وقت بھی ان
چیزوں کے ساتھ وہ موجود ہے اور ان کے بعد بھی وہ باقی رہے گا، اب
اگر پہلے ہونے پیچھے ہونے ساتھ ہونے، یعنی قبلیت، بعدیت معیت کے
صفات کے تعاقب سے اس ذات میں تغیر و انقلاب پیدا ہو جاتا ہے جسے
ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہو، تو یقیناً اس کا مطلب یہ ہوگا اور یہ
ماننا پڑے گا کہ خدا کی ذات جو واجب الوجود ہے وہ بھی تغیر و انقلاب
سے موصوف ہو جائے، حالانکہ کوئی صاحب عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا
"تم اس کے جواب میں اگر یہ کہو کہ اگر تغیر و انقلاب کو روزمرہ کے"
"حوادث کی طرف نہ منسوب کیا جائے گا تو کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کی"
"ذات کو قبلیت و معیت و بعدیت کے صفات سے موصوف کرنا"
"ناممکن ہوگا (اس لئے ضرور ہوا کہ تغیر و انقلاب کا اصلی"
"حوادث کو منشاء قرار دیا جائے)" "میں کہتا ہوں کہ پھر زمانے"
"کے متعلق بھی یہی دعویٰ کیوں نہ کیا جائے یعنی تغیر و انقلاب کو زمانے کی طرف"
"نہیں بلکہ ان حوادث کی طرف منسوب کیا جائے جو اسمیں واقع ہوتے ہیں"
صاحب مباحث نے اس کے بعد اپنے کلام کو اس فقرے پر ختم کیا ہے،

اور یہی مذہب امام افلاطون کا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ مدت
(زمانے) میں اگر حرکات اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں، تو اس وقت اس
میں بجز دوام اور استمرار کے اور کچھ نہ ہوگا اور اسی کو دہر اور سرمد کے نام
سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن اگر مدت میں حرکات و تغیرات کا حصول ہو

تو اس وقت اس میں بعد بات سے پہلے قبلیات اور قبلیات کے بعد بعدیات
کے صفات پیدا ہو جائیں گے، لیکن یہ باتیں اس میں یعنے مدت میں اس لئے
پیدا نہیں ہوں گی کہ خود اس کی ذات میں کوئی تغیر رونما ہوا ہے، بلکہ یہ خود
ان اشیاء کے تغیر کا نتیجہ ہوگا۔"

میں کہتا ہوں کہ قطعی دلیل کی روشنی میں تم ایک ایسی ہویت کا یقین حاصل کر چکے ہو، جو بذات خود تجدد پذیر بھی ہے اور گزران بھی ہے، یعنی نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ گزرتی جاتی ہے، یہی اس کی حقیقت ہے، اس کی ذات اور اس کی صفت تجدد کے درمیان کسی جاعل کا جعل شریک نہیں ہے، یعنی ذات کو بنا کر پھر جاعل نے تجدد کی صفت اس کے لئے نہیں بنائی ہے، بلکہ اس کی ذات کا وجود اور اس کی ساخت یہی تجدد کے وجود کی ساخت ہے اس تشخص نے (امام رازی نے) زمانے اور حرکت کے متعلق جتنے شکوک و شبہات پیدا کئے ہیں سب کا جواب موجود ہے اور ان کی پیش کردہ دشواریوں کا حل موجود ہے جب کوئی مناسب مقام ان کے ذکر کا آئے گا، تو اللہ کے فضل و کرم سے وہاں اس کا ذکر کیا جائے گا، باقی حق تعالیٰ کے وجود کی طرف روزمرہ پیدا ہونے والے حوادث کی نسبت سے قبلیت و بعدیت کے صفات کو منسوب کرنا، اور یہ سمجھنا کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ان صفات سے موصوف ہو جاتی ہے واقعہ یہ ہے خدا کی ذات اس نقص سے پاک اور اس عیب کے انتساب سے برتر ہے، اسی طرح حوادث اور خدا میں معیت کا علاقہ بھی زمانی حیثیت سے ناقابل انتساب ہے، ہاں! معیت کی ایک صورت ہے جو خدا میں بھی پائی جاتی ہے، اس معیت کا نام قیومی معیت ہے، اور یہ تعلق زمانی تعلقات سے پاک ہے، اور حدوث، نو زائیدگی، حرکت سے بھی اس تعلق کو کوئی نسبت نہیں ہے،

(زمانے کے متعلق جن مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے) ان کے متعلق میرا خیال یہ ہے، کہ جن قدیم حکماء نے سرے سے زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، بظاہر ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، کہ بذات خود جو تجدد پذیر امر یہاں پایا جاتا ہے اس کے سوا زمانے کے لئے کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اسی طرح جن لوگوں نے ذہن میں

نہیں بلکہ صرف خارج میں زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے ان کی غرض یہ معلوم ہوتی ہے، کہ زمانے کا شمار ان عوارض و صفات میں ہونا چاہئے، جنھیں تحلیلی عمل کے بعد عقل ماہیت پر زائد پاتی ہے، یعنی صرف تصور اور خیال کی حد تک ماہیت پر زمانے کی زیادتی محدود ہے، باقی ایسے صفات جو وجوداً بھی اپنے موصوف پر زائد ہوتے ہیں زمانے کی یہ نوعیت نہیں ہے، جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں، ان مذاہب میں جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زمانہ کوئی جسمانی جوہر ہے، یعنی فلک الافلاک کے نفس کو وہ زمانہ قرار دیتے ہیں، تو ان کا مطلب شاید اس سے یہ ہے، کہ فلک میں جو تجدد پذیر طبیعت پائی جاتی ہے وہی زمانہ ہے، اس صورت میں "نفس فلک" کا لفظ جو انھوں نے استعمال کیا ہے، اس سے فلک کی (جان و روح نہیں) بلکہ خود فلک کی ذات اور ہویت مراد ہوگی اور یہ بجنسہ وہی خیال ہے، جو میں نے عرض کیا تھا کہ طبیعت کی مقدار اپنی ذاتی تجدد کے اعتبار سے زمانہ ہے" میں نے کہا تھا کہ زمانے کی حالت جسم تعلیمی کے جیسی ہے، یعنی وجودی عوارض و صفات جیسی چیز نہیں ہے بلکہ وہ چیز جس سے بذات خود تقدر حاصل ہوتا ہے اس کا وجود بجنسہ مقدار کا وجود ہے، اور اس بنیاد پر عوارض و صفات کے ذیل میں اس کو شمار کرنا، ذہن کے تحلیلی عمل کا نتیجہ ہوسکتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو ماہیت اور اس موجود ذات کے عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، جو خود اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی طرح زمانے کو جن لوگوں نے غیر مادی جوہر قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس طبعی صورت کو جو اپنے تجدد پذیر مادی وجود کے اعتبار سے امتداد و مقدار کو قبول کرتی ہے اس کی عقلی صورت کو جو مادی نہیں ہے زمانہ قرار دیا ہے یعنی جو اپنے عقلی وجود کے ساتھ علم الٰہی میں ابداً ازلاً سرمداً ثابت ہے جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھیراتے ہیں، ان کے سامنے شاید کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطۂ نظر ہے، حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ تعالیٰ (زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں) نبوی دعاؤں میں یہ الفاظ بھی پائے جاتے ہیں یا دھر یا دیھور یا دیھار یا کان یا کینان یا روح "فلسفے کے

اساطین کے کلام میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ ایسی چیز جس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، اس کی نسبت اسی قسم کی ثابت امر کی طرف سرمد ہے، یعنی ثابت کی نسبت ثابت کی طرف جو ہوتی ہے، اس نسبت کا نام سرمد ہے، اور ثابت کی نسبت تغیر پذیر امور کی طرف دہر ہے، اسی طرح تغیر پذیر امور کی تغیر پذیر امور کی طرف نسبت زمانہ ہے، اس کلام میں جو پہلا فقرہ ہے، اس سے اشارہ اس نسبت کی طرف ہے، جو خدا کی ذات کو خود اپنے اسما اور علوم سے حاصل ہے، اسی طرح دوسرے فقرے میں حق تعالیٰ کے علوم کو اس کے تجدد پذیر معلومات سے جو نسبت ہے، اس کی طرف ایما کیا گیا ہے، تجدد پذیر معلومات سے بھی سارا جسمانی عالم مراد ہے، جسے حق تعالیٰ سے وجودی معیت حاصل ہے، تیسرے فقرے میں اس نسبت کا اظہار کیا گیا ہے جو خدا کے معلومات کی نسبت خود آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ زمانی معیت کے رنگ میں ہے۔

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ زمانے کے لئے کسی طرف (کنارے) کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے اہل فلسفہ کہتے ہیں کہ ہر نو پیدا حادث چیز سے پہلے اس کا عدم یعنی اس کا نہ ہونا ضروری ہے، اور یہ عدم ایسا ہوگا، جو اس کے وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اسی طرح عدم جو پہلے ہوتا ہے، اس کے پہلے ہونے کا اصلی سبب جسے ما بہ القبلیت کہتے ہیں وہ اور خود یہ عدم دونوں ایک ہی بات نہیں ہے، یعنی عدم اور ما بہ القبلیت دونوں بجنسہ ایک ہی چیز نہیں ہیں اس لئے کہ عدم تو بعد بھی ہوتا ہے یعنی بعد ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہوتا ہے، اور قبل خود قبل ہونے کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ بعد کے ساتھ تو ہو نہیں ہو سکتا، پس عدم عدم ہونے کی حیثیت سے نہ تو بجنسہ قبل ہو سکتا ہے اور نہ بجنسہ عدم بعد ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح ما بہ القبلیت یعنی جس کی وجہ سے قبل ہونے کی کیفیت پیدا ہوئی، یہ اس حادثہ کا فاعل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، اسلئے فاعل کی ذات تو اس حادث کے وجود کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی چیز جسکا متاخر کے ساتھ پایا جانا جائز ہو، وہ ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو بذاتہ خود قبل ہو اور اس قسم کی قبلیت کی صفت سے موصوف ہو، جسکا حال اوپر بیان کیا گیا، پس ثابت ہوا کہ عدم کے پہلے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حادث

شے کے اس عدم کا تعلق ایک ایسے زمانے کے ساتھ ہے جس کے گزرنے کے بعد اس حادث کا وجود پیدا ہوا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو لمحہ اور جو آن بھی فرض کیا جائے گا اس سے پہلے کسی دوسرے زمانے کی ابتدا ہو گی اسی طرح جس آن کو فرض کیا جائے گا کہ اس پر زمانہ ختم ہوتا ہے، یعنی وہ زمانے کی انتہا ہے، اس کے بعد بھی زمانے کا ماننا ضروری ہو گا، پس ثابت ہوا کہ مطلق زمانے کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا، اسی لئے معلم فلاسفہ نے یہ دعویٰ کیا ہے، کہ جو زمانے کے حدوث اور نوزائیدگی کا دعویٰ کرے گا وہ زمانے کی قدامت کا اسی وقت اس طریقے سے قائل ہو گا کہ خود اس کو بھی اس کا شعور نہ ہو گا۔

تم یہ بات جان چکے ہو، کہ زمانے کا شمار حرکت کے لوازم میں کیا جاتا ہے اور ہمارا خیال یہ ہے، کہ حرکت طبیعت کے لوازم میں ہے، اور طبیعت کا قیام مادے اور جسم کے بغیر ناممکن ہے پس اس کا حاصل یہ نکلا کہ حق تعالیٰ کے جود و کرم کا سلسلہ غیر منقطع ہے، اور اس کی فیاضیاں کبھی ختم نہیں ہو سکتیں اور نہ ان کا کوئی احاطہ و شمار کر سکتا ہے وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوھا (اگر اللہ کی نعمتوں کو تم شمار کرو تو اس کا احاطہ نہیں کر سکتے) باوجود اس کے ہمارے مسلک کے رو سے ہر زمانہ اور ہر حرکت بھی حادث ہے اور ہر جسم بھی حادث ہے، اور اس قسم کا حادث ہے، جس کو دونوں طرف سے عدم سابق اور عدم لاحق گھیرے ہوئے ہے، یعنی ایک تو وہ عدم جو اس حادث سے پہلا تھا، دوسرا وہ جو اس کے وجود کے انعدام کے بعد لاحق ہوتا ہے، اس مسئلے کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں یقیناً یہ بات بالکل نئی اور نادر ہے، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ حادث کے وجود پر اس کے عدم کا مقدم ہونا صرف ایک ایسی وہمی بات ہے، جو محض خیالی اندازے کا نتیجہ ہو سکتی ہے، جیسے عالم کے باہر (جہاں وجود کا سلسلہ ختم ہوتا ہو) کوئی یہ تصور کرے کہ عالم کے اوپر عدم ہے، جو صرف وہم ہی وہم ہے، بہر حال مکان کی انتہا اور محدودیت سے جس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں پر مکان کی انتہا ہو جائے اسکے بعد عدم بھی کسی مکان میں ہو، اسی طرح زمانے کی انتہا کی وجہ سے زمانے کے عدم کا زمانے میں ہونا کیوں ضروری ہو،

اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ شے اور اس کے عدم میں ایسی ترتیب کا محسوس ہونا کہ دونوں ساتھ جمع نہیں ہو سکتے یہ ایک ایسی بات ہے کہ ہر شخص، بداہتہً اس کا شعور اپنے اندر رکھتا ہے، اور شے کے عدم و وجود کی یہ ترتیب ایسی نہیں ہے، جیسی علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اس لئے کہ علت و معلول میں تو ضروری ہے کہ دونوں ساتھ ہوں، اسی طرح یہ ترتیب ویسی بھی نہیں ہے جو علت ناقصہ اور اس کے معلول کے درمیان ہوتی ہے جس میں علت کو معلول پر تقدم بالطبع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بالطبع والے تقدم میں مقدم کے لئے یہ بات ناممکن نہیں ہوتی کہ وہ موخر کے ساتھ جمع ہو (بخلاف اس کے شے کے عدم کا اس کے وجود کے ساتھ جمع ہونا محال ہوتا ہے) ویسا ہی شرف اور بزرگی کے حساب سے کوئی چیز دوسری چیز پر جو مقدم قرار پاتی ہے وہ بات بھی یہاں نہیں ہے مکان کی وجہ سے جو ترتیب پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد پر کوئی چیز مقدم کوئی موخر ٹھیرتی ہے وہ بات بھی نہیں ہے تو اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں میں زمانے والی وہ ترتیب ہے جس کی وجہ سے ایک قبل اور دوسرا بعد ہو گیا ہے الحاصل زمانے سے ہماری مراد اس قسم کی ترتیب کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ ترتیب بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تم زمانے کے وجود کو اس کے عدم کے بعد نہیں مانتے، اور اگر یہ ترتیب پیدا ہوتی ہے تو یہ مان لیا گیا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے ہی میں پایا جاتا ہے[1] باقی عالم سے باہر جن وہمی احیاز، اور جگہوں کا توہم ہوتا ہے، اس میں اور زمانے کے عدم میں فرق کا سوال تو وہ یہ ہے، کہ حیز (جگہ) اپنے متناہی ہونے میں اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے لئے بھی کوئی دوسری جگہ ہو، البتہ اپنے حادث اور نو پیدا ہونے کے حساب سے وہ بھی چاہتا ہے کہ عدم کے بعد ہو، اس پر اگر کہنے والا یہ کہے کہ اس بنیاد پر تو لازم آتا ہے کہ الٰہ العالم (حق تعالیٰ) بھی زمانی

---

[1] اس سے پہلے بیان میں ثابت کیا گیا تھا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے، کہ ایسی چیز جو زمانی طور پر مقدم ہو" اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی زمانہ ان کا

ہو جائے اور یہ کہ زمانے کے لئے بھی زمانہ ہو یوں ہی سلسلہ آگے بڑھ کر، لامحدود
وغیر متناہی زمانوں کی صورت اختیار کرکے تسلسل کو پیدا کردے گا، میں اس کے
جواب میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کا کسی مخصوص ومعین زمانے سے پہلے ہونے کے
واقعے پر اگر غور کیا جائے تو بالآخر اس تقدم کا مرجع پھر زمانے ہی کی ذات قرار پاتی
ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ تغیر وانقلاب سے مقدس وپاک ہے
اور زمانے کے احاطے سے اس کی ذات بلند وبرتر ہے، نیز جن چیزوں کو حق تعالیٰ کے
ساتھ زمانی معیت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس معیت کا انجام قبلیت ہی ہوجاتا
ہے، لیکن ہر شے کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت چونکہ نہ براہ راست ہوتی ہے، اور نہ
یہ معیت اس کی ذات میں دخیل ہوتی ہے، اس لئے زمانہ سابق (یعنی عدم والے
زمانے) کے ساتھ اس کی معیت اس طرز کی ہوتی ہے جس سے اس کی ذات
میں تغیر وانقلاب پیدا نہیں ہوتا ایسی صورت میں خدا پر صادق آتا ہے کہ وہ زمانۂ
معین سے پہلے ہے، جس طرح یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس کے ساتھ خدا پایا جاتا ہے
اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے،

باقی رہا ہر زمانے کا زمانے کے بعد ہونے کا مسئلہ یعنی ہر زمانے کے عدم کا
بھی زمانے میں پایا جانا تو اس سے کوئی بات اگر لازم آتی ہے تو وہ یہ ہے،
کہ ہر زمانے کے قبل زمانے اور ہر حرکت کے قبل حرکت اور ہر جسم کے قبل جسم، اس طریقے سے
ہو جس کی نہ حد ہو نہ انتہا، بلاشبہہ یہ تسلسل ہے، لیکن یہ تسلسل کی وہ قسم ہے جو
محال نہیں ہے، کیونکہ یہ بات جو یہاں لازم آرہی ہے اس کا منشا یہ ہے، کہ یہ
ساری چیزیں ایسی ہیں جن کے وجود میں انتہا درجے کا ضعف پایا جاتا ہے، ایسا
ضعف کہ ان کے وجود کا دامن عدم سے بندھا ہوا ہے، یعنی ان کے ہر فرد
کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو اور ہر فرد کا عدم دوسرے فرد کے وجود کو چاہتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مقدم ہونا بھی ضروری ہے، پس زمانے کا عدم زمانے پر مقدم ہوا اور چونکہ
اس عدم کے ساتھ خدا کا وجود بھی تھا اس لئے خدا کا بھی زمانی طور پر حوادث سے پہلے اور مقدم
ہونا ضروری ہوا، جواب کا سمجھنا چونکہ اس تقریر پر موقوف تھا اسلئے توضیح ضروری کی گئی، مترجم۔

اور اس بنیاد پر زمانے کے عدم کا تحقق زمانے میں نہ ہوگا / اس تقریر پر وہی معترض اگر یہ اعتراض کر بیٹھے کہ خدا اور زمانے میں جب معیت پائی جاتی ہے، تو اس کا اقتضا یہ ہے کہ یہ دونوں ساتھی کسی ایسے دوسرے زمانے میں پائے جائیں جو دونوں سے متعلق ہو، اسی طرح زمانے کے عدم کو جب اس زمانے کے ساتھ معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود سے پہلے ہے (عدم سابق کی صورت میں) اور اس سے زمانے کے ساتھ بھی اس عدم کو معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود کے بعد ہے (عدم لاحق کی صورت میں) تو اس کا بھی یہی اقتضا ہے، کہ ان دونوں کیلئے بھی کوئی دوسرا زمانہ ہو، اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے، دو چیزوں کی معیت کسی زمانے کو اس وقت چاہتی ہے جب ان دونوں ساتھیوں میں ایک خود زمانہ نہ ہو، لیکن اگر ایسی معیت جسمیں ایک ساتھی خود زمانہ ہو اور دوسرا کوئی اور چیز، تو ایسی صورت میں اس معیت کیلئے کسی دوسرے زمانے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ جس کی وجہ سے یہاں معیت پیدا ہورہی ہے وہ تو خود ہی معین زمانہ ہے، کیونکہ اس کا تعین تو خود اسی کی ذات کا اقتضا ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانہ دراصل وجود کی ایک ایسی قسم ہے، جو اپنے خاص خصوصیات کی بنیاد پر دوسرے وجودوں سے بالکل الگ تھلگ ہے مثلاً اس خاص گھنٹے (دس بجے) کے تصور کی اس کے سوا اور کیا صورت ہے کہ وہ یہی خاص گھنٹہ (دس بجے) ہے، اور اس کے ذاتی تعین کی یہ ایسی شکل ہے کہ نہ اس سے پہلے پایا جانا اس کا ممکن ہے اور نہ اسکے بعد (کہ دس بجے ظاہر ہے کہ نہ نو بجے پایا جا سکتا ہے نہ گیارہ بجے) اور یہی حال زمانے کے دوسرے افراد اور اجزا کا ہے کہ جو اس کے وقوع کی شکل ہے وہی اس کی شکل ہے گویا اس کا تعین ان ضروریات میں ہے جو جعل بسیط کے طور پر مجعول ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے ساتھ اور اس کی معیت میں کسی چیز کا واقع ہونا یہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس معیت کے لئے، کوئی دوسرا زمانہ ہو، البتہ دو ایسی چیزیں جنمیں کوئی بھی زمانہ نہو، بلاشبہ وہ تیسری چیز کو چاہتی ہیں اور وہی تیسری چیز انکی معیت و رفاقت کی جہت ہوتی ہے اور جو حال معیت کا ہے یہی حال تقدم و تاخر کا بھی ہے، یعنی (اور چیزوں میں تو تقدم و تاخر زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے) اور خود زمانے میں تقدم تاخر یہ اس کی اپنی ذات ہی کا اقتضا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ باتیں (یعنی

تقدم تاخر معیت) یہ سب زمانے کی ماہیت کے لوازم میں ہیں اور جتنے زمانے ہیں، ان میں سے ہر زمانہ قبل بھی ہوتا ہے، اور یہ قبلیت دوسرے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ بعد بھی ہوتا ہے اور یہ بعدیت، دوسرے کے حساب سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ مع بھی ہوتا ہے، اور اس کی معیت اس کے حساب سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اتصال و رفاقت کا تعلق رکھتا ہے، یہاں کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانہ مضاف (اضافت) کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، وجہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ اس لئے پیدا ہو رہا ہے، کہ شے کے مفہوم اور اس کے وجود میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمانے کا جو مفہوم ہے وہ تو مقولۂ کم (مقدار) کے نیچے مندرج ہے، یعنی زمانے کا بذات خود ایک متصل غیر قار مقدار ہونا، لیکن زمانے کا جو وجود ہے، وہ بذات خود کسی شے پر مقدم ہوتا ہے، اور بذات خود کسی شے سے متاخر ہوتا ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے سمجھنے سے لزوماً دوسری چیز سمجھ میں آئے، یہ اور بات ہے، (جیسا کہ مقولۂ اضافت کی چیزوں کا حال ہے) اور کسی شے کے وجود کا کسی دوسری شے کے وجود یا عدم سے متعلق ہونا یہ بالکل دوسری بات ہے، دونوں میں فرق عظیم ہے، اب اس کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کی صفت ماہیت زمانہ کی خود ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت کا وجود تقدم اور تاخر کے وجود ہی کا تو نام ہے، بہر حال (زمانے کی ماہیت نہیں) بلکہ تقدم و تاخر کی ماہیت مقولۂ مضاف کے نیچے مندرج ہے یعنی ان دونوں (تقدم و تاخر کی) ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے، نہ کہ خود اضافت کے وجود کی طرف وہ مضاف ہے اور یہ جو میں نے کہا کہ تقدم و تاخر کی ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے تو تقدم سے یہاں مراد وہ چیز ہے جس سے تقدم حاصل ہوتا ہو، اسی طرح تاخر سے مراد وہ تاخر ہے جس سے تاخر حاصل ہوتا ہو،

یہاں ایک اور مشکل پیش آتی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے، کہ زمانے کے اجزا کے متعلق یہ بات ضروری ہے، کہ باہم ان کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہو،

لیکن ایسے حقائق جو متصل ہوتے ہیں ان کے اجزا کا حقیقت میں متحد ہونا بھی ضروری ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ مثلاً جمعرات کا دن ظاہر ہے کہ بدھ کا دن نہیں ہو سکتا اور نہ یہ وہ جمعرات ہو سکتی ہے، جو اس سے پہلے گزری، اور نہ وہ جمعرات جو بعد کو آئے گی، پس مذکورہ بالا محالات پھر واپس ہو جاتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے، کہ کسی متصل حقیقت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے اجزا میں اتحاد اتفاق ہونا چاہئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اتصال کی ماہیت کا جو اقتضا ہے، اس کے اعتبار سے ان میں باہم توافق ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ اتصال کی ماہیت نہیں بلکہ اتصال کے وجود کا جو اقتضا ہو اس کے اعتبار سے بھی ان میں باہم اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ متصل کے بعض حصے کا ایک حال میں ہونا، اور دوسرے حصے کو اس سے مختلف حال میں ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے خود اتصالی وجود کی خاص نوعیت چاہتی ہے، گویا ایسی اتصالی وحدت ہی کا یہ اختلاف ضروری اقتضا ہے، جیسے کسی مکان کی وحدت ہی یہ چاہتی ہے کہ اس کے بعض حصے کا یہ حال ہو، اور بعض حصے کا دوسرا مختلف حال، گویا مکانی وحدت اور اتصال کا جس طرح مکانی اجزا کا باہمی اختلاف ذاتی اقتضا ہوا کرتا ہے اسی طرح زمانے کے بعض گھنٹوں اور حصوں کا ایک ایسے خاص حال پر ہونا، جو دوسرے گھنٹے یا حصے کے حال سے مختلف ہو، یہ بھی زمانے کی وحدت اور اتصال ہی کا ذاتی اقتضا ہے۔

فصل

اس فصل میں ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ زمانے کا بھی کوئی نقطۂ آغاز اور ابتدا ہے، چند دلائل ہیں جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، ہم تفصیل وار ان کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں پہلی دلیل ان کی یہ ہے، کہ گزرے ہوئے واقعات و حوادث زیادہ اور کم ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہیں یعنی بعض حوادث زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کم، اور قاعدہ ہے، کہ جن چیزوں کی یہ حالت ہوتی ہے، ان کے لئے ابتدا کا ہونا ناگزیر ہے، پس ثابت ہوا کہ جتنے حوادث اور نو پیدا چیزیں

ہیں ان کی ابتدا ضرور ہے[1]، دوسری دلیل یہ ہے کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ غیر متناہی اور لامحدود ہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً جو واقعہ آج حادث ہوا ہے، اس کی پیدائش لامحدود امور کے گزرنے پر موقوف ہو جائے اور اس بنیاد پر اس کا وجود ہی محال ہو جائے گا، لیکن روزمرہ واقعات وحوادث کا وقوع پذیر ہونا مشاہدے کی بات ہے اس کو کون محال قرار دے سکتا ہے، پس شرطیہ کی تالی جب محال ہے، تو مقدم کا محال ہونا بھی ضروری ہوا اور یہی دعویٰ تھا تیسری دلیل یہ ہے، کہ حوادث و واقعات جتنے بھی ہیں ظاہر ہے، کہ ہر حادثے اور ہر واقعے کی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جب ہر حادثے کے لئے یہ ضروری ہے، تو کل حادثوں اور واقعات کے مجموعے کے لئے بھی ابتدا کا ہونا لابدی ہے، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ گزشتہ حوادث و واقعات بہر حال گزرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، اب اگر گزشتہ حوادث کو غیر متناہی مانا جائے گا تو لازم آئیگا کہ غیر متناہی متناہی ہو جائے ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) پانچویں دلیل یہ ہے کہ ازل کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی واقعہ حادث ہوا ہے یا نہیں، پہلی شق تو ناممکن ہے، اسلئے کہ حادث حادث باقی نہیں رہتا، (کیونکہ نہ ہونے کے بعد جو پیدا ہو اسی کو حادث کہتے ہیں اب اگر ازل میں اس کے وجود کو مانا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا وقت اس پر نہیں گزرا جس میں وہ نہ تھا حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد ہوا ہے) اور اگر دوسری شق تسلیم

---

[1] بعضوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جو چیزیں پیدا ہو رہی ہیں چونکہ لامحدود ہیں اس لئے غیر محدود زمانے سے یوں ہی مسلسل پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں یعنی یہ لوگ چونکہ حوادث و واقعات کو غیر محدود مانتے ہیں اس لئے زمانے کو بھی غیر محدود ماننا ان کے لئے ناگزیر ہے، لیکن جو حوادث و واقعات کو محدود اور متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک زمانہ بھی محدود ہے یعنی اس کی بھی ابتدا ہے اسی لئے یہ لوگ حوادث و واقعات کو محدود ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زمانہ بھی محدود ہو جائے اور جب وہ محدود ہو جائے گا تو اس کے آغاز کا ہونا لابدی ہے ان تمام دلائل کی بنیاد اسی پر قائم ہے ۱۲۔

کی جاتی ہے، یعنی یہ مانا جاتا ہے، کہ ازل میں کسی حادث کا وجود نہیں پایا گیا، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ازل میں ایک ایسا حال بھی گزرا ہے، جس میں کوئی حادث موجود نہ تھا پس ثابت ہوا کہ تمام حوادث کا وجود عدم کے بعد ہے، چھٹی دلیل یہ ہے کہ جتنے واقعات و حوادث گزر چکے ظاہر ہے، کہ دائرۂ وجود میں وہ داخل ہو چکے یعنی وجود ان کا احاطہ کر چکا ہے اور جو چیز کسی احاطے میں ہوتی ہے وہ متناہی اور محدود ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تمام گزشتہ حوادث محدود و متناہی ہیں ساتویں دلیل یہ ہے، کہ واقعات و حوادث کا ہر ہر فرد جب عدم کے بعد پیدا ہوا ہے، یعنی ان سے پہلے ان کا عدم تھا، تو ہم مثلاً ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جو قدیم ہو (یعنی ہمیشہ سے ہو، عدم کے بعد پیدا نہ ہوا ہو) اور اسی کے ساتھ اگر یہ مانا جائے، کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور ان میں کوئی ایسا واقعہ یا حادثہ نہیں ہے جسے اول قرار دیا جا سکتا ہو، تو ان دونوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس قدیم جسم کے متعلق یہ مانا جائے، کہ ان حوادث کے وجود پر بھی وہ مقدم نہیں ہے اور نہ ان کے عدم پر، اور یہ ناممکن ہے، کہ ایک چیز چند امور پر مقدم بھی نہ ہو، اور ان امور میں سے ہر امر پر جو چیز مقدم ہے، اس پر وہ مقدم ہو جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ سابق اور مسبوق یا آگے اور پیچھے رہنے والی دو چیزیں آگے ہونے میں برابر ہو جائیں حالانکہ جو سابق ہے ظاہر ہے کہ اسی کو آگے ہونا چاہیئے، آٹھویں دلیل یہ ہے کہ عالم ظاہر ہے کہ ایسے حالات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا جو حادث اور نو پیدا ہوں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں رہ سکتی وہ بھی حادث ہی ہو گی، پس ثابت ہوا کہ سارا عالم حادث ہے،

زمانہ، حرکت، اور ان کے متعلقہ امور کو جو لوگ حادث قرار دینا چاہتے ہیں، ان کی کل دلائل جن ضعیف بنیادوں پر قائم ہیں سے دیکھ ہی ہیں، اب میں ہر دلیل پر تنقید کر کے ان کی کمزوریاں دکھاتا ہوں، ان کی پہلی دلیل دراصل اس دلیل سے ماخوذ ہے جس سے ابعاد (طول و عرض و عمق) کے متناہی ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم زمانۂ ماضی کے

دوروں کو یا ان کے مختلف حصوں کو جمع کرتے ہیں مثلاً اب تک جتنے سال گزر چکے ہیں ان کو جمع کرتے ہیں، یا جتنے اشخاص گزر چکے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، پھر ہم آیندہ زمانے سے ایک دورہ، یا ایک سال، یا کوئی آدمی لیکر اس مجموعے میں بڑھا دیتے ہیں، اب اس اضافے سے جو مجموعہ خالی ہے اس کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں اور اضافے کے بعد جو تعداد ان کی حاصل ہوتی ہے، اس کو بھی پھر دونوں کو برابر برابر کر کے مقابلہ کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اضافے والے مجموعے کو اس مجموعے سے یقیناً زیادہ ہونا چاہئے جس میں یہ اضافہ نہیں ہے، اور یہ زیادتی متناہی حد تک ہوگی (کیونکہ ایک ہی عدد کا تو اضافہ کیا گیا ہے) اب اس مشہور قاعدے کی بنیاد پر کہ متناہی چیز سے جو چیز متناہی مقدار میں زائد ہوگی اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ جس مجموعے کو غیر متناہی امور کا مجموعہ فرض کیا گیا تھا وہ متناہی ہوگیا، یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ، لیکن تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں، اور زمانوں اسی طرح حوادث واقعات کا کوئی کل اور مجموعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ ان کے اجزا کا باہم مجتمع ہونا محال ہے، تو ظاہر ہے کہ ہر ایسی دلیل جو ان کے اسی ناممکن اجتماع پر مبنی ہوگی وہ صحیح نہیں ہو سکتی، زمانوں، اور حرکتوں، میں غیر متناہی ہونے کو جو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ ہی یہ ہے کہ ان کا اجتماع اور باہم اکھٹے ہو کر پایا جانا ناممکن ہے، بلکہ زمانہ، حرکت اور ان میں جو اتصال، اور پھیلاؤ، کی صفت پائی جاتی ہے، ان تمام امور کا اثبات اسی پر موقوف ہے، کہ وجوداً ان کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اور ان کے ہر پچھلے کا وجود پہلے کے عدم کو اور پہلے کا وجود پچھلے کے عدم کو لزومی طور پر چاہتا ہے، بھلا جب صورت حال یہ ہے، تو جس چیز کا اجتماع بجائے خود محال ہے، اس کو فرض کر کے غیر متناہی ہونے کا الزام پیدا کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ اسی اجتماع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہونے کی اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے، باقی ان کی دوسری دلیل، تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے، کہ غیر متناہی پر کسی امر کے موقوف ہونے کو جو محال قرار دیا گیا ہے تو یہ بات غیر متناہی کی اس خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے،

جو ابھی موجود اور حاصل نہیں ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وجود اگر ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو، جو آیندہ پیدا ہونے والے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی چیز کبھی موجود نہیں ہو سکتی، لیکن ایسے غیر متناہی امور جن کا وجود زمانۂ ماضی میں پایا جا چکا ہو، اگر اس پر کوئی چیز موقوف ہے تو اس میں یہ بات کب لازم آتی ہے یعنی یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس غیر متناہی کا وجود پہلے معدوم تھا، پھر وہ موجود ہوا، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اس موقوف چیز کا وجود ہوا، اس لئے کہ ایسی صورتمیں جو وقت بھی فرض کیا جائے گا، وہ ہمیشہ غیر متناہی کے گزرنے کے بعد ہی ہوگا، اور اس موقوف چیز کے وجود کی شرط یہی بات تھی، اور اگر صاحب دلیل کی غرض یہ ہے کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں وہ اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتے جب تک غیر متناہی امور نہ گزر جائیں اور اسی کو وہ محال قرار دینا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ گفتگو اسی کے متعلق ہو رہی ہے گویا جس امر میں نزاع ہے اسی کو محال فرض کر کے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہتے ہیں،

تیسری دلیل جو بیان کی گئی ہے اسکی بنیاد ایک مغالطے پر ہے، یعنی انھوں نے ہر ہر شے کے حکم کو شے کے کل پر جاری کر دیا ہے، حالانکہ کل واحد (ہر ایک) کا حکم ضروری نہیں کہ سب کو بھی ثابت ہو، البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے اگر وہ سمجھیں تو استدلال کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے، کہ جتنے نفوس ناطقہ اب تک گزر چکے ہیں دعویٰ کیا جائے کہ ان کا مجموعہ حادث ہے، یعنی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے، اور دلیل یہ بیان کی جائے کہ اس مجموعے میں جو بھی ہے چونکہ سب حادث ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا مجموعہ جو ان کا معلول ہے وہ بھی حادث ہو، دلیل کی یہ تقریر پہلی تقریر کے اعتبار سے مفید مدعا ہونے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس دلیل میں صرف کل واحد کے حکم کو کل تک منتقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ علت کے حدوث سے معلول کے حدوث پر استدلال کیا گیا ہے، لیکن اس دلیل سے بھی جو ان کی اصلی غرض ہے وہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ نفوس کے مجموعے کا اگر حادث ہونا ثابت بھی ہو جائے، تو یہ بات زمانے کے حادث ہونے کو کب لازم گردانتی ہے گویا یہ مان لیا جا سکتا ہے کہ ہر وقت نفوس کا ایک مجموعہ

حادث ہوتا ہوا چلا آرہا ہے یوں ہی عالم کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مجموعہ ہر زمانے میں حادث ہو رہا ہے بہر حال اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر ہر وقت میں جو حوادث وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی تعداد محدود و متناہی ہو۔

اسی طرح ان کی چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے، کہ حوادث و واقعات اس کنارے کے اعتبار سے جو ہم سے متصل ہیں اگر متناہی ہوں، تو اس کے متناہی ہونے سے دوسری جانب (ماضی) کی طرف بھی ان کا متناہی ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، الحاصل اگر کسی سلسلے کا ایک کنارہ متناہی ہو، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اس کا دوسرا کنارہ بھی متناہی رہے، آخر جنتیوں کے حرکات و احوال کیا غیر متناہی نہیں ہیں؟ مگر اسی کے ساتھ سب مانتے ہیں کہ ان کی ابتدا ایک محدود زمانے سے شروع ہوگی اسی طرح ان کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے، کہ ازل کسی ایسے محدود و معین زمانے کا نام نہیں جس کی کوئی خاص حالت ہوتی ہے، بلکہ ابتدا و آغاز یا اولیت کے نہ ہونے کا نام ازل ہے، اور ایسی صورت میں وہ چیز جو کسی زمانے میں اسطرح پیدا ہوئی ہے کہ پہلے وہ نہ تھی اس کا ازل میں وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے، نیز اگر اس دلیل کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بجنسہ اسی دلیل سے ازل میں حوادث کے امکان و جواز کو بھی ناممکن قرار دیا جا سکتا ہے یعنی یوں تقریر کی جائے گی، کہ حوادث کے حدوث کا امکان ازل میں تھا یا نہیں، اگر تھا تو کسی ازلی حادث کا حدوث ممکن قرار پائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر امکان نہ تھا، تو لازم آئیگا کہ شے کے امکان کی بھی ابتدا ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی محال ہے، لیکن باوجود اس کے حوادث کے امکان پر اس دلیل سے چونکہ کوئی زد نہیں پڑتی، یعنی سب مانتے ہیں کہ حوادث قدرت کے دائرے سے کسی زمانے میں باہر نہیں ہوتے، الغرض اس معارضے سے بھی ان کے اس وہم کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے، چھٹی دلیل میں انھوں نے جو وجود کے احاطے کا دعویٰ کیا ہے، اور اس بنیاد پر حوادث کے متعلق انکا خیال یہ ہے کہ وہ گھیرے میں آکر محصور ہو گئے، اس کا جواب یہ ہے، کہ میری مراد شے کے گھر لینے سے یہ ہے، کہ شے کے لئے طرف اور کنارہ پیدا ہو جائے، اور ہم حوادث کے متعلق مانتے ہیں کہ ماضی کی طرف نہیں بلکہ ان کا جو رخ ہم لوگوں

کی طرف ہے، وہ یقیناً محدود ہے، علاوہ اس کے یہاں بھی حوادث کے امکان کو بھی اسی دلیل سے محدود ثابت کر کے معارضہ کیا جا سکتا ہے، ساتویں دلیل میں انھوں نے جس امر کا ذکر کیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تمھاری آخر مراد کیا ہے اگر یہ مقصد ہے، کہ جسم تمام حوادث سے بھی ہر وقت موصوف رہتا ہے، اور ان کے عدم سے بھی اسی زمانے میں موصوف ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام حوادث کا وجود ہی کہاں ہے، جو جسم اس سے موصوف ہو پائے گا، اور اگر یہ غرض ہے کہ کسی نہ کسی وقت میں جسم کسی ایک حادث کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ٹھیک اسی زمانے میں جسم اس کے عدم کے ساتھ کیسے متصف ہوگا، بلکہ اس وقت دوسرے حوادث کا عدم البتہ پایا جائے گا، پھر جب محمول کی وحدت باقی ہی نہیں رہی تو تناقض کب باقی رہا، آٹھویں دلیل جو انھوں نے پیش کی ہے وہ ساتویں کے قریب قریب ہے، اور اس کے مقدمات میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی بیان کر دیتا ہوں، خصوصاً جو تقریر عموماً اس دلیل کی یہ لوگ کرتے ہیں اس کے اعتبار سے دلیل کے نقائص یہ ہیں، دلیل کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ عالم حوادث سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا اس کے متعلق دریافت طلب یہ ہے، کہ عالم سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ مجموعی طور پر اجسام حوادث سے خالی نہیں رہتے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ عموماً اجسام حرکات وغیرہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے لیکن اس سے زمانے کا حادث ہونا کب ثابت ہوا، اور اگر اجسام ہی نہیں بلکہ مجموعے سے سارے عالم کا مجموعہ مراد ہے تو گو یہ بھی بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس سے بھی ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ پہلے بھی جیسا کہ کہا گیا تھا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر وقت حوادث کا ایک نیا مجموعہ تیار رہتا ہے، اور یہ سلسلہ ازل سے یوں ہی جاری ہے، اور اگر عالم سے ان کی مراد یہ ہے کہ خدا کے سوا جتنے موجودات ہیں وہ عالم ہیں اور یہی بات وہ کہتے بھی ہیں تو ان کا پہلا مقدمہ کہ عالم حوادث اور نو پیدا جدید حالات سے خالی نہیں رہتا غلط ہے، اس لئے خدا کے سوا بھی ایسی ہستیاں ہیں جو تغیر و تبدل سے پاک ہیں، ان میں حادث صفات نہیں پیدا ہوتے (جیسے عقول وغیرہ) یہ تو پہلے مقدمے کے متعلق گفتگو تھی، رہا دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز حوادث سے

خالی نہ ہوگی وہ بھی حادث ہوگی یعنی حوادث سے پہلے وہ موجود نہیں ہو سکتی،
سوال ہے، کہ اس سے بھی ان کی کیا غرض ہے، اگر یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز ان
حوادث کے ہر ہر فرد سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی، تو یہ بداہت کے خلاف ہے
اس لئے کہ ہر ہر حادث سے اس کا مقدم ہونا تو مشاہدے کی بات ہے اور اگر یہ
مطلب ہے، کہ تمام حوادث پر اس چیز کا وجود مقدم نہیں ہو سکتا، اس پر یہ اعتراض
ہے کہ حوادث کا ایسا مجموعہ پایا کب جاتا ہے، جس پر اس کو مقدم ہونا چاہئے
خلاصہ یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز حوادث پر مقدم نہ ہوگی اس کو حادث ہونا
چاہئے، یہی بات تو بجنسہ محل نزاع ہے اس لئے کہ جس فرقے سے ان کا مقابلہ
ہے اس کا مذہب یہ ہے، کہ فلکی اجرام حرکات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتے، لیکن
باوجود اس کے افلاک ان حرکات پر اس طریقے سے مقدم نہیں ہو سکتے کہ ایک
زمانہ ایسا ہو، جس میں افلاک تو پائے جائیں اور حرکات نہ ہوں، یعنی زمانی
تقدم افلاک کو حوادث پر حاصل نہیں ہو سکتا، اور حرکت کے کسی نہ کسی فرد کا فلک
میں پایا جانا ضروری ہے اگرچہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ہر متحرک
کو حرکت سے مقدم ہونا چاہئے، لیکن اس تقدم سے انکی مراد ذاتی تقدم ہے
یعنی زمانے کے اعتبار سے اس تقدم میں مقدم کا پہلے پایا جانا ضروری نہیں ہے
اور ایسی صورت میں ان دلیل والوں کو پھر پلٹ کر یہ ثابت کرنے کی ضرورت
ہوگی کہ حوادث کی تعداد محدود و متناہی ہے، اور اس کے متعلق جو گفتگو ہے وہ
گزر چکی ہے یہ وہ مباحث اور رد و قدح کا وہ سلسلہ جو طرفین کی طرف سے پیش کئے گئے
ہیں، لیکن ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے اس راہ کی پوری وضاحت
کی ہے، اور اس مقصد کو خوب اچھی طرح سے ثابت کیا ہے کہ عالم حادث و نو پیدا
ہے، اور اجسام کا ہر فرد ان کے طبائع نفوس اعراض سب کے سب زمانی
عدم کے بعد موجود ہوئے ہیں یعنی ایک مدت تک ان سب کا وجود نہ تھا،
پھر اس کے بعد موجود ہوئے ہیں، میں نے اس سلسلے میں ان دونوں مقدموں
کی تصحیح بھی کی ہے، یعنی عالم کے جواہر بذات خود حوادث سے خالی نہیں رہ سکتے
اور جو چیز ایسی ہو کہ حوادث سے اس کی ذات خالی نہ رہ سکتی ہو، اس کا

زمانی طور پر حادث ہونا ناگزیر ہے، ہیں لئے ان دونوں مقدموں کو ثابت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عالم اور اس میں جو کچھ بھی ہے کل کے کل حادث ہیں، اس سلسلے کے بعض اجزا کا ذکر تو پہلے ہی ہو چکا ہے، کچھ حصہ اس کا ابھی باقی ہے، جس کا وعدہ کیا گیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہم اس کی طرف پلٹتے ہیں،

یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر یہ ہے کہ بہت سے آدمی ایسے ہیں، جو صحیح طریقے سے اپنے مذہب اور خیال کے تعبیر کی قدرت نہیں رکھتے، اور جو بات واقعی محل نزاع ہے، اس کا معین کرنا ان لوگوں کے لئے سخت وشوار ہوتا ہے، مثلاً یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، جب پوچھا جاتا ہے تمھاری مراد اس سے کیا ہے، تو حیران ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر ان کی غرض یہ ہو کہ عالم کسی موثر صانع کا محتاج ہے، تو ان کا جو فریق ہے وہ اس کا انکار کب کرتا ہے بلکہ اُس کا بھی تو یہی اعتقاد ہے، اور زیادہ اتم واستوار طریقے سے ہے، کیونکہ وہ تو اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے حدوث (پیدائش) اور بقا دونوں باتوں میں ذاتاً بھی محتاج ہے اور صفاتاً بھی، اور اگر ان لوگوں کی غرض یہ ہو، کہ عالم کا وجود زمانی عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس کا تفصیلی اعتراف ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خدا کے سوا جو کچھ ہے سب عالم کے دائرے میں آتا ہے جس میں زمانہ بھی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمانہ عالم سے مقدم نہیں ہو سکتا، چونکہ یہ قائل ہیں کہ عالم کی علت کو عالم پر زمانی تقدم حاصل ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ عالم سے پہلے ہے ورنہ علت کو زمانی تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور اگر اپنے مذہب کی تشریح وہ یہ کرتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے تو فلسفی اس کے مقابلے میں کہتا ہے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے، یعنی وہ واجب الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے، اور اگر وہ اپنا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ عالم کوئی دوامی ہستی نہیں ہے، تو ان سے سوال ہوتا ہے کہ، اس سے کیا مراد ہے، اس لئے کہ اس لفظ سے کبھی عرفی معنی مقصود ہوتا ہے، یعنی عوام دوامی ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کا وجود ایک دراز مدت تک باقی رہے، اور اس مشہور معنی کی حیثیت

سے ظاہر ہے کہ کوئی جھگڑا نہیں ہے، کیونکہ اس لحاظ سے تو عالم ان لوگوں کے نزدیک بھی دوامی ہے، یعنی اس کے وجود کی مدت کافی طویل ہے، اور اگر یہ مراد ہے، کہ ایک ایسا زمانہ بھی رہا ہے جس میں عالم نہ تھا، اور غیر دائمی ہونے کا ان کے نزدیک یہی مطلب ہے تو یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ عالم سے پہلے خود انھی کا خیال ہے کہ کوئی وقت اور زمانہ نہ تھا، آخر جو یہ کہے گا کہ عالم سے قبل ایک ایسا زمانہ تھا جس میں عالم نہ تھا بلکہ اس زمانے میں اس کا عدم تھا، تو اس کا مآل یہی ہوا کہ وقت سے پہلے بھی وقت اور زمانے سے پہلے بھی زمانہ تھا، اگر ان لوگوں میں سے کوئی یہ کہہ اُٹھے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ عالم ازلی نہیں ہے، تو اس سے ازلی کا مطلب دریافت کیا جائے گا اور سوال وجواب کا وہی سلسلہ پھر پلٹ کر جاری ہوجائے گا، اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی واپس ہوجائیں گی، اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکتوں کی جو تعداد ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ متناہی ہے اور یہی ہماری مراد ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ باری عزاسمہ کے سوا عالم کا وجود کسی اور چیز پر بھی موقوف ہے، یعنی خدا کے علاوہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ بھی ہونا چاہئے جس میں اس کا عدم ہو، نیز ان حرکتوں کو اگر کسی مجموعے کی شکل میں فرض کیا جائے، تو گزر چکا کہ یوں تو فلسفے والوں کے نزدیک بھی ایک ایک مجموعہ حادث ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ حدوث عالم سے ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا ہے، تو سوال "معدوم تھا" کے متعلق ہے، کہ تمھاری اس سے کیا یہ غرض ہے، کہ ایک زمانے تک عالم معدوم رہا اور پھر موجود ہوا اگر یہی مقصود ہے تو قطع نظر اس سے کہ یہ ایک تناقض گفتگو ہے یعنی عالم میں جب زمانہ بھی داخل ہے تو پھر یہ کہنا کہ عالم ایک زمانے تک معدوم رہا اس کا یہی مآل ہوا کہ زمانہ ایک زمانے تک معدوم رہا، اس تناقض کے سوا یہ اعتراض بھی ہوتا ہے، کہ خود ان کے مذہب کے بھی یہ خلاف ہے، کیونکہ اس تعبیر کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زمانہ عالم سے پہلے ہو، حالانکہ یہ لوگ زمانے کو بھی عالم کا ایک جزء قرار دیتے ہیں اور اگر "معدوم تھا" سے زمانی تقدم مقصود نہیں ہے، بلکہ

یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو مرتبہ خدا یعنی علت کے وجود کا ہے اس مرتبے میں عالم معدوم تھا، یعنی ذاتی تقدم مراد ہے، تو تمہارا فریق اس کا منکر نہیں بلکہ اسی بات کا قائل ہے فلسفے والے تو اس کا اقرار کرتے ہیں کہ ممکن کے عدم کو ممکن کے وجود پر بہرحال کسی نہ کسی قسم کا تقدم ضرور حاصل ہے، اور وہ اگر اپنا مطلب یہ بیان کریں کہ حق تعالیٰ کا وجود عالم کے وجود پر بایں طور مقدم ہے کہ عالم اور خدا کے بیچ میں کوئی زمانہ حائل نہیں ہے، تو یہ ان کا مذہب نہیں ہے اس لئے کہ خدا کی ذات کے سوا ان کے نزدیک عالم سے پہلے کچھ نہ تھا یہی ان کا مذہب ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں انکا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے یہ تو حکیم اور فلسفے والوں کا مذہب ہے،

بہرحال اس ساری گفتگو کے بعد آخری نتیجہ یہی متعین ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو عالم پر حقیقی تقدم حاصل ہے اور در حقیقت اگر کوئی واقعی تقدم ہو سکتا ہے تو وہ یہی تقدم ہے، پس ایسی صورت میں محل نزاع کی تعیین اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک یہ تسلیم کرے کہ خدا کے سوا بھی عالم کا وجود کسی اور چیز پر موقوف ہے، اور عالم کے وجود کے لئے صرف خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی نہیں ہیں، اور دوسرا یہ کہے کہ نہیں خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی ہیں، اور یوں وہ جو خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور چیز کو شریک کرتا ہے اس گروہ سے الگ ہو جائے گا جو اس شرکت کا منکر ہے، یعنی مشرک غیر مشرک سے جدا ہو جائے گا،

ایک اور بات کا جاننا بھی اس مقام پر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تعطیل، یعنی خدا سے ہر قسم کے افعال کو سلب کر کے اس کو معطل کر دینے کا جو خیال فلسفے والوں میں پھیلا ہوا ہے اس مسئلے کا باطل کرنا، اور ایسے صانع کا ثابت کرنا جس نے بغیر کسی مادے کے عالم کو پیدا کیا یعنی وہ مبدع ہے اور سارے موجودات کا پیدا کرنے والا وہی ہے، اسی نے سب کو وجود اس طور پر عطا فرمایا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ اس کی ذات میں کسی حادث اور نو پیدا صفت کا ماننا لازم آئے، اور نہ یہ ماننا پڑے کہ اس کی ذات تغیرات کی محل ہو گئی، الغرض ایک ایسے صانع مبدع کا ثابت کرنا اور تعطل کے خرافات کا

باطل کرنا دراصل تمام مہمات میں سب سے بڑا اہم مسئلہ ہے، اور تمام علوم میں سب سے زیادہ قیمتی اور افضل علم یہی ہے، اس لئے کہ جسے افعال میں حق تعالیٰ کی توحید کی معرفت حاصل نہ ہوئی، وہ نہ ذات کی توحید کو جان سکتا ہے، اور وجوب وجود کی جو توحید ہے اس سے بھی ناواقف رہے گا اسی طرح علم قدرت ارادہ حکمت وغیرہ کے صفات کی توحید سے بھی وہ جاہل ہی رہے گا۔ لیکن آدمی جب اس مسئلے سے بھی واقف ہو، پھر اسی کے ساتھ وہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی یہ علم حاصل کرچکا ہو، کہ اس کے وجود کی کیا کیفیت ہے، وہ باقی کس طرح رہتا ہے اور دوسری زندگی اسے کیوں کر ملے گی، آخری انجام اس کا کیا ہے، اور نفس کے متعلق ان علوم کو نفس کے خالق اور مبدء، فاعل نیز اس کی وحدانیت کے علم کے بعد حاصل کرے، تو یقین کرنا چاہیئے، کہ اس نے علم کا ایک بہت بڑا حصہ حاصل کر لیا، واقعہ یہ ہے، کہ اس کے بعد پھر بالکل اس کی پروانہ ہونی چاہیئے اگر دوسرے علوم اور مسائل تک اس کی رسائی نہ ہوسکی، بہر حال اس مسئلے کا علم اگر تمھیں میسر آجائے اور تم اس میں پختہ کار ہو جاؤ، حوادث و واقعات کی پیدائش و حدوث، اور ان کے فنا پذیری کے اسباب کا راز تم پر کھل جائے اور تم پر روشن ہو جائے کہ اجسام کی ہوتیں اور ان کے طبائع پر آناً فاناً لحظہ بہ لحظہ تجدد و انقلاب کا عمل جاری ہے جس کی طرف قرآن نے بھی اشارہ فرمایا ہے اور برہان و دلیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اور اس طرح ثابت ہوتا ہے، کہ فلسفے کے عام نظریات و قواعد پر اس سے کوئی زد بھی نہیں پڑتی تو سمجھ لینا چاہیئے کہ تمھارے سامنے عالم کشف اور عقلی مشاہدے کے بنیادی اصول کی تمہید واضح طریقے اور مستحکم راستے سے شروع ہوچکی، اگرچہ عام لوگ حیران ہیں کہ حضرت واجب الوجود کی ذات میں جب کسی قسم کا تغیر ہی پیدا نہیں ہوا، اور کسی جدید حادث صفت سے ان کی ذات متصف ہی نہ ہوئی، تو نت نئے حوادث آخر کس طرح پیدا ہوئے اور ہو رہے ہیں، اس مسئلے کے متعلق صرف بحث و مباحثے کے ذریعے سے آدمی کا دل مطمئن نہیں ہوسکتا جب تک مذکورۂ بالا مسئلے اور جو اس کے متعلقات ہیں ان سے واقف نہ ہوچکا ہو، اگر علت و معلول کا

مسئلہ ثابت ہو جائے تو بحث بھی اس کے بعد درست ہو گی، اور اسی بحث کو اگر درمیان سے خارج کر دیا جائے تو بحث کا میدان بھی ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جو لوگ جزافی عبث قدرت (یعنی کسی مقصد وغایت کے ساتھ قدرت کے کام وابستہ نہیں ہیں) اس کے قائل ہیں، ان سے گفتگو کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی، اور نہ اس طریقے سے کوئی معقول بات ثابت ہو سکتی ہے، بعض ارباب معرفت نے ارقام فرمایا ہے،

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم قدیم بالزمان ہے ان کا یہ خیال صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، جس کا کوئی مطلب نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ پوچھنا چاہئے تمھاری مراد عالم سے کیا ہے؟ اگر وہ یہ کہے اجسام مراد ہیں جیسے آسمان اور امہات (یعنی عناصر اربعہ) یا کہے کہ میری مراد وہ سارے موجودات ہیں جو خدا کے سوا ہیں، اگر دوسری بات وہ مانتا ہے، تو اس بنیاد پر موجودات کا ایک بڑا سلسلہ نکل آئیگا جو عالم کے نیچے بایں معنی داخل ہے، لیکن اس کا وجود زمانے پر موقوف نہیں ہے، اور اگر پہلی بات مانتا ہے، تو یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اجسام اس وقت سے موجود ہیں جب سے زمانہ پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے، کہ زمانے کا وجود اجسام سے پہلے ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ اجسام کا وجود تو زمانے سے پہلے ہے، اور زمانے کا وجود اس کے بعد ہے خواہ یہ بعدیت محض مرتبے والی ذاتی بعدیت ہی کیوں نہ ہو،

اور اگر کہے کہ میری مراد نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے، تو اس کے جواب میں ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو تمھاری گفتگو سے وہی سمجھ سکتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آتا ہے، پھر ہم جو کچھ سمجھ سکے اس کے متعلق جو گفتگو ہو سکتی تھی وہ ہم کر چکے باقی تمھارے کلام سے، اگر تمھاری غرض ہماری سمجھ میں نہیں آرہی ہے، اس کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں ایسوں سے گفتگو کرنی تو اندھوں سے بات کرنی ہے اور اگر اس کا خیال

یہ ہے ۔ کہ اجسام اسی وقت سے موجود ہیں جس وقت سے خدا موجود ہے تو
ظاہر ہے کہ یہ بھاری غلطی ہے اسلئے کہ جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام کیسے
پائے جاسکتے ہیں، نہ اس وقت یہ ہوسکتا ہے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے
بعد یہ ممکن ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم حق تعالٰی کے ساتھ
اس وقت موجود ہے، تو اس نے بھی سخت غلطی کھائی، بھلا یکہ و تنہا ذات
کے ساتھ اپنی احدیت کے مرتبے میں حق جہاں موجود ہے، وہاں نہ زمانے کی
گنجائش ہے اور نہ مکان کی اگرچہ خدا سے نہ کوئی زمانہ خالی ہے نہ مکان،
بلکہ عالم کے ذروں میں سے کوئی ذرہ بھی اس سے خالی نہیں ہے اور وہ
ہر ہر ذرے کے ساتھ ہے، لیکن اسکے ساتھ نہ کوئی ممکن ہے نہ کوئی غیر، الغرض حق تعالٰی
کا وجود عالم کے وجود پر سابق ہے، اور اس طرح سابق ہے، جس طرح اس کتاب میں اس وقت کچھ
لکھا جارہا ہے اس پر خدا کا وجود سابق ہے دونوں میں سرمو فرق نہیں، جو ان
دونوں میں فرق کرتا ہے وہ ابھی شکوک و شبہات کی گھاٹیوں میں پڑا ہوا
ہے، وہ خدا کی زمانے سے تنزیہ ثابت نہ کرسکا جس طرح عامی لوگ حق تعالٰی
کی تنزیہ مکان سے اس لئے نہیں کرسکتے کہ خدا کو سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی مکانی جسم
ہے، گویا جس طرح سارے محسوسات کا حال ہے وہی حال خدا کا بھی ہے
حالانکہ عارف کو اپنے سلوک کی ابتدائی منزلوں میں اس حقیقی ایمان کا جو
حصہ میسر آتا ہے یہ عقیدہ اس سے بھی بعید ہے، مطلب یہ ہے کہ عارف
یہ جانتا ہے، کہ حق تعالٰی کی ذات کو جس حیثیت سے مستقبل اور آنے والے
واقعات پر سبقت حاصل ہے، اسی حیثیت سے وہ گزرے ہوئے ماضی
پر بھی سابق ہے، دونوں سبقتوں میں ذرہ برابر فرق نہیں ہے، یہ بات
ان لوگوں کے نزدیک جو عارف ہیں بالکل قطعی اور یقینی ہے، لیکن علما کا
ایک بڑا گروہ اس کے سمجھنے سے قاصر ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس عارف نے جو کچھ ارقام فرمایا ہے، یہ حدوث عالم اور
عالم کے نوپیدا ہونے کے مسئلے کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے
کہ یہ لوگ فلکی اجسام، اور عناصر کے اُمّہات کو قدیم مانتے ہیں ان کا بھی یہی عقیدہ ہے

کہ حق تعالیٰ کو جو نسبت آیندہ اور استقبالی واقعات سے ہے، وہی نسبت گزرے ہوئے ماضی سے ہے، اور جو کچھ ان عارف صاحب نے ارشاد فرمایا ہے ان کے سمجھنے سے یہ لوگ بھی عاجز نہیں ہیں، حتی کہ عارف صاحب کا یہ قول کہ "جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام نہیں پائے جاتے نہ اس وقت نہ اس سے پہلے نہ اس کے بعد" اس واقعے تک بھی ان کی رسائی ہو چکی ہے، اور ہر معلول کو اپنے موجد سے یہی نسبت ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے، پھر بھی ان لوگوں نے افلاک وغیرہا کے سرمدی اور ازلی ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز ان لوگوں کو اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اپنے قدم عالم کے قول کی وہ تاویل کریں اور یوں کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ اجسام کو قدیم قرار دینے سے ہماری غرض یہ ہے، کہ زمانی عدم کے بعد ان کا وجود نہیں ہوا ہے (یعنی ایسا زمانہ کبھی نہیں گزرا جس میں عالم کا عدم ہو لیکن باوجود اس کے عالم خدا ہی کا مخلوق ہے اور ذاتی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے) اس تاویل کے بعد ان پر عارف صاحب نے جو اعتراضات کئے ہیں ایک بھی وارد نہیں ہوتا،

پس اصل تحقیق اس مسئلے کی وہی ہے جو میں نے ثابت کیا ہے، اور عہد اسلامی کا میں پہلا آدمی ہوں جس کی یہ تحقیق ہے، اس لئے کہ اسلامی حکماء، اور دوسرے علماء کی اس وقت تک اس مسئلے کی کنہ تک رسائی نہ ہو سکی تھی، اگر کسی کا خیال ادھر جاتا تو قطعاً ان کی بات مشہور ہوتی کیونکہ ایسے اسباب و وجوہ موجود تھے اور ضرورت اتنی سخت تھی کہ بہر حال اگر کسی کے قلم سے یہ چیز نکلی ہوتی تو یقیناً وہ مشہور ہو کر رہتی خصوصاً اسلامی زمانے میں تو شدت سے اس کا مطالبہ تھا،

اس مقام پر جتنی باتیں کہی گئی ہیں انمیں حق سے زیادہ قریب البتہ ایک بات ہے جو نصاریٰ کے بعض متقدمین نے کہی ہے اور وہ یہ تقریر ہے کہ عالم کی قوت محدود و متناہی ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر ایسی چیز، جسکی قوت محدود ہوگی اسکی بقا بھی محدود ہی ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ عالم کا وجود ازلی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کا ازلی اور قدیم ہونا ناممکن ہے، اس تقریر پر صاحب مطارحات نے جو اعتراض کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے ان کے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم مان لیتے ہیں کہ اچھا عالم کی قوت محدود ہی ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی

بقا محدود و متناہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ عالم کو خود اپنی ذات اور قوت سے یہ بقا میسر آئی ہے، بلکہ عالم کی جو علت اور سبب ہے چونکہ وہ ایک دوامی حقیقت ہے، اس لئے اس کے دوام سے عالم کو بھی دوام حاصل ہے یعنی عالم کی جو علت ہے وہ اپنی لامحدود قوت سے مسلسل اس کو امداد بہم پہنچا رہا ہے اور اسی لئے اس کے آثار اور حرکات میں بھی لامحدودیت پائی جاتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ صاحب مطارحات کے اس اعتراض میں چند باتیں قابل تنقید ہیں، پہلی چیز تو یہی ہے، کہ انھوں نے جو یہ کہا کہ عالم کی بقا خود اس کی ذات اور قوت کا نتیجہ نہیں ہے" یہ ایک مجمل اور مغالطہ انگیز عبارت ہے، اس لئے کہ ان کی اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے، کہ عالم اپنی امکانی ماہیت کے اعتبار سے بقا کی قوت سے محروم ہے اور واجب تعالیٰ سے جو وجود اس کو ملا ہے، اس کی وجہ سے یہ باقی اور دوامی ہو گیا ہے جہاں تک میں خیال کرتا ہوں صاحب دلیل کے دعوے پر اس کا اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ اسی وجود کے متعلق جو حق تعالیٰ کی طرف سے جسمانی جواہر کو ملا ہے، میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسکی قوت محدود و متناہی ہے اور یہ بات کہ ان کی ماہیت غیر محدود قوت نہیں رکھتی، یہ میرا مقصد ہی نہیں ہے، آخر اس کے کوئی معنی بھی ہو سکتے ہیں، اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے یہ جواہر موجود ہی کب ہوتے ہیں، پھر ان کی قوت لامتناہی اور غیر محدود کیا ہو سکتی ہے،

اور اگر صاحب مطارحات کی یہ غرض ہے کہ ان جواہر کی وجودی ذاتیں اور ان کی وہ ہوئیتیں جو جاعل اور خالق سے صادر ہوئی ہیں، ابتداءً ان کی قوت غیر محدود نہیں تھی، لیکن اپنی اس علت سے جس کا وجود دائمی ہے یہ آثار اور قوتوں کی مسلسل امداد حاصل کرتی رہتی ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس مطلب کے دو پہلو ہو سکتے ہیں، ایک پہلو تو یہ ہے، کہ ان جواہر کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان کے شخصی وجود جو قوت اور قدرت میں محدود و متناہی ہیں، وہی دوامًا باقی رہتے ہیں لیکن مبدء عالی (حق تعالیٰ) کی امداد سے غیر متناہی آثار، اور غیر محدود افعال ان سے صادر ہو رہے ہیں، بہ ظاہر صاحب مطارحات کے کلام سے یہی پہلو زیادہ قریب

ہے، اس لئے، کہ ایسے اعراض اور آثار وافعال جو کسی شخصی وجود کو لاحق ہوتے ہیں ان کے وجود ہمیشہ اس شخصی وجود کے تابع ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے جوہری شخص کا وجود یقیناً ان تمام چیزوں کے وجود سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو اس کی تابع ہوتی ہیں اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ضروری بات ہے، کہ وجود کا فیض ان ذیلی اور طبعی چیزوں تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب پہلے ان جوہری شخصیتوں پر وہ وجودی فیض وارد ہولے، اور جن بنیادوں پر ان ذیلی اور طبعی امور کا ان سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی ان پر طاری ہو چکے ہوں (الغرض تابع تک فیض متبوع سے گزر کر ہی پہنچ سکتا ہے) اور اس بنا پر آثار اور معلولی عوارض کی غیر محدودیت اس بات کی مقتضی ہے، کہ اصل مبدء فیاض اور ان کے درمیان جو چیز بطور واسطے کے واقع ہوتی ہو، وہ بھی غیر محدود ہو، خواہ اس درمیانی واسطے کی حیثیت فاعل کی ہو، یا قبول کرنے والی قوت کی، یا آلے یا موضوع و موصوف ہونے کی ہو، ہیں لئے جو یہ کلیہ بیان کیا اس کو توڑنے کے لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہیولیٰ اولیٰ بھی تو غیر محدود آثار کو قبول کرتا ہے، اس سے ہمارا کلی قاعدہ اسلئے نہیں ٹوٹتا کہ ہیولیٰ میں جو ان لامحدود آثار کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے تو اس کی وجہ خود اس کی ذات نہیں ہے، بلکہ ان غیر محدود استعدادوں، اور لاانتہا قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس پر مسلسل وارد ہوتی رہتی ہیں، اور بظاہر یہ خیال جو گزرتا ہے، کہ اس کی وحدت مسلسل باقی رہتی ہے، وہ دراصل کوئی معین قسم کی وحدت نہیں ہے بلکہ ایک مبہم وحدت ہے، جو ان مختلف صورتوں اور قوتوں کے ذریعے نئی اور تازہ ہوتی رہتی ہے جن کے ساتھ مسلسل اور پیہم اس پر فیاضی ہوتی رہتی ہے، گویا اس کی وحدت انہی نئی نئی صورتوں اور تازہ تازہ قوتوں سے تجدد حاصل کرتی رہتی ہے، بہر حال یہ تو اس عبارت کے مطلب کا پہلا پہلو تھا، دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان جواہر کے وجود کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وقت وہ محدود القوہ ہی رہتے ہیں لیکن مبدء اعلیٰ سے ہر لمحہ اور ہر وقت ان کے مادے پر ایسی قوت اور ایسی ہویت فائض ہوتی رہتی ہے، جو اس سے پہلے کی قوت اور ہویت کی بالکل غیر ہوتی ہے

لیکن یہ تو عالم کے حدوث اور فنا پذیر ہونے ہی کا دعویٰ ہوگیا، اور یہ مان لیا گیا کہ عالم کا ہر فرد، اور ہر شخص زمانی ازلی عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقصود ان لوگوں کا ہے، جو دنیا کی تین ملتوں یعنی یہودیت نصرانیت اسلام سے تعلق رکھتے ہیں، ہاں! جو لوگ عالم کی قوتوں کو محدود مانتے ہیں ان پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ عالم میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کی قوتیں متناہی اور محدود نہیں ہیں جیسا کہ ان مجرد موجودات کا حال ہے، جو بالکلیہ عالم مادی سے مفارق اور جدا ہیں یعنی مفارقات محضہ، تو اس اعتراض کی گنجائش نکل سکتی ہے لیکن عنقریب تم کو جب میرے طریقے کا علم ہوگا اس وقت تم کو معلوم ہوگا کہ یہ مفارق صورتیں بحیثیت مفارق ہونے کے، ماسوا اللہ کے سلسلے میں داخل ہی نہیں ہیں، اور اس کے بعد مفارق کے نظریے سے بھی ہمارے اس دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عالم اور جو کچھ بھی عالم میں ہے سب کے سب کی قوت محدود و متناہی ہے اور عددی و شخصی طور پر ان میں نہ کسی کا وجود باقی ہے اور نہ وہ دوامی، بلکہ بقا و دوام کی نسبت اگر ہوتی بھی ہے تو صرف ان کے مفہوم اور معنی کی طرف ورنہ ان کے شخصی وجود اور ان کی ہویت کو نہ بقا سے سروکار ہے اور نہ دوام سے

فصل

"آن کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت"

معلوم ہونا چاہیئے، کہ آن کے دو معنی ہیں یعنی زمانے پر جو چیز متفرع و مرتب ہوتی ہے ایک معنی تو اس کے یہ ہیں، اور جس پر زمانہ متفرع و مرتب ہوتا ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں معنی اول کے اعتبار سے آن زمانہ متصل کی حد اور کنارہ و طرف کو کہتے ہیں، اچھا تو پہلے اسی کے وجود اور عدم کی کیفیت پر غور کر لینا چاہیئے اس کے وجود کی کیفیت جاننے کے لئے اس بات کو اپنے سامنے رکھ لینا چاہیئے جو پہلے بتائی جا چکی ہے، یعنی زمانہ ایک اتصالی کمیت اور مقدار کا نام ہے، ظاہر ہے کہ ہر اتصالی کمیت میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس میں غیر متناہی تقسیم جاری ہو، یعنی تقسیم کی فعلیت نہیں بلکہ اس میں اس تقسیم کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے البتہ تمیز

اسباب ایسے ہیں کہ ان کے ذریعے سے یہ بالقوۃ تقسیم فعلیت کی شکل اختیار کر سکتی ہے، یعنی قطع (کاٹنے) کے ذریعے سے اس کو تقسیم کیا جائے[2] یا مختلف اعراض (مثلاً دو قسم کے رنگ) کے ذریعے اسے بانٹا جائے[3] یا وہمی قوت کے ذریعے سے تقسیم کی جائے، قطع والی تقسیم تو ظاہر ہے کہ زمانے میں جاری نہیں ہو سکتی جیسا کہ تم جان چکے ہو[1]، اب دو ہی تقسیموں کی گنجائش باقی رہی، یعنی جیسے غروب یا طلوع آفتاب کے آغاز کی صفت کو تقسیم کا ذریعہ بنایا جائے (یہ اعراض والی تقسیم ہوگی) اس تقسیم کو یوں حاصل کرتے ہیں کہ حرکت کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جائے جو دفعۃً ظاہر ہوتی ہو، مثلاً کسی ایسی حد مشترک[2] کا جو ناقابل تقسیم ہو اسی قسم کے حد مشترک سے اتصال ہو جائے، جیسے وہی طلوع یا غروب آفتاب کے آغاز کا حال ہے (کہ آفتاب کی حرکت کا اتصال اچانک آغاز طلوع کے زمانے سے ہو جاتا ہے اور اسکو زمانے کی ایک صفت یا عرض قرار دیکر زمانے کو گھنٹوں، منٹوں وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں) دوسری صورت تقسیم کی یہ ہے کہ وہمی قوت کے ذریعے قوت زمانے میں اجزا فرض کر لئے جائیں، بہرحال ان تقسیموں کے ذریعے سے زمانے میں جو اجزا پیدا ہوتے ہیں انھی اجزا کے مشترک حدود کا نام آن ہے، اور یہ تو آن کے وجود کی کیفیت ہوئی، باقی اس کے عدم کی کیفیت تو اس کے سمجھنے کے لئے پہلے ایک قاعدے کو ذہن نشین کر لینا چاہئے جس کا شیخ نے شفا اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ ایسی واحد شے جو زمانی ہو، یعنی زمانے سے تعلق رکھتی ہو، اس کا وجود یا عدم دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ اچانک اور دفعۃً وہ پیدا یا ناپید ہوتی ہے، یعنی کسی خاص لمحے اور آن کے ساتھ اس کا وجود یا عدم وابستہ ہے

[1] یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے، کہ زمانے میں اگر واقعی انقطاع واقع ہو، تو فلک الافلاک کی حرکت جس کی زمانہ مقدار ہے منقطع ہو جائے گی لازم آئیگا کہ فلک ساکن ہو جائے، جسے فلاسفہ ناممکن خیال کرتے ہیں ۱۲ مترجم

[2] ہر متصل چیز جیسے خط میں جب کوئی جز فرض کرتے ہیں تو اس جز میں ایک ایسی حد پیدا ہوتی ہے، جس پر اس جز کا تو اختتام ہوتا ہے اور دوسرے جز کی وہی ابتدا ہوتی ہے اصطلاحاً اسی کو حد مشترک کہتے ہیں ۱۲ مترجم۔

ایسی چیز پیدا ہونے یا ناپید ہونے کے بعد اسی حال پر اگر قائم اور باقی رہتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ لمحہ جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس کے وجود یا عدم کے ان لمحات اور آنات کے اعتبار سے جن میں آیندہ یہ حالت باقی رہے گی پہلی آن قرار پائے گی اور اگر اس حال پر قائم نہیں رہتی گویا اس کا حال ایسا ہے جو آنی امور کا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس شئے کے حصول اور یافت کا ظرف صرف وہی آن رہیگا، جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس آن کے سوا اور کسی آن سے اس کے حصول و یافت کو تعلق نہ ہوگا، یہ دو صورتیں تو اس وقت نکلتی ہیں جب ہم اُس کی پیدائش اور معدوم ہونے کو دفعۃً قرار دیں لیکن اگر وہ کوئی ایسی شئے ہے جس کی پیدائش یا انعدام دفعۃً نہیں بلکہ آہستہ آہستہ بہ تدریج ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی وہ کوئی ایسی واحد شئے ہے، جس کی ہویت ایسی اتصالی طرز کی ہویت ہے جس کا حصول (آن میں نہیں) بلکہ کسی واحد متصل زمانے میں ہو، اور اس زمانے پر اس شئے کی اتصالی ہویت منطبق ہو، حصول کے اسی طریقے کا نام تدریجی حصول ہے، یہاں یہ نہ خیال کرنا چاہئے، کہ اس شکل میں کسی ایک چیز کا نہیں بلکہ چند چیزوں کا حصول زمانے کے متعدد اجزا میں ہوتا ہے، ایسا تصور کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس شئے کی وحدانی اتصالی ہویت کو کثرت سے کیا تعلق ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ در اصل وہ ایک واحد شئے ہوتی ہے، البتہ اس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ مختلف اجزا کی شکل میں انقسام کو قبول کرے، مگر تقسیم قبول کرنے کی صلاحیت یہ اور بات ہے، اور بالفعل اس میں اجزا کا ہونا یہ دوسری بات ہے، بہر حال تقسیم ہونے سے پہلے اس قسم کی چیز بجز ایک ایسی واحد حقیقت ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی اور ایک واحد زمانے پر وہی منطبق ہے، اس کا حصول زمانے کے کسی اطرافی جز یعنی کناروں میں بھی ناقابل تصور ہے، کیونکہ اس کے حصول کا لگاؤ پورے زمانے سے ہے اس زمانے کے کسی مفروضہ حصے یا حد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی وہ حد اس کے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس قسم کی چیز کا اس زمانے کے کسی جز یا حد میں حاصل ہونا ناممکن ہے، ہاں اسی شئے کو جب واقعی

مختلف اجزا کی شکل میں تقسیم کر دیا جائے تو اس وقت بلاشبہہ اس کے اجزا کا حصول اسی زمانے کے بعض اجزا میں آہستہ آہستہ تدریجی طور پر ہوگا، بہر حال مقصد یہ ہے کہ ایسی شے جس کا حصول تدریجی طریقے سے ہو، اس کے لئے کوئی ایسا آن نہیں سوچا جا سکتا ہے، جس میں اس شے کے حصول کا آغاز ہوا، بلکہ اس شے کا حصول زمانے میں ہوتا ہے نہ کہ زمانے کے کسی حصے یا اس کے کسی کنارے میں، ان دو شکلوں کے علاوہ ایک تیسری صورت اور ہے اور وہ یہ ہے، کہ شے تو زمانی ہی ہے یعنی وہ پیدا یا ناپید تو زمانے ہی میں ہوتی ہے، آن سے اس کی پیدائش یا انعدام کو تعلق نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اس کا یہ حال زمانے پر اس لئے منطبق نہیں ہے، کہ اس کی ہویت ایسی انصالی ہویت نہیں ہے، جو زمانے پر منطبق ہو، بلکہ یہ بات کہ اس کا حصول اس خاص زمانے میں ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس زمانے کے کسی جز یا کسی آن کو جب فرض کرتے ہیں تو اس میں وہ شے حاصل شدہ محسوس ہوتی ہے یعنی اس میں پائی جاتی ہے، مگر باوجود اس کے اس قسم کی بھی جو چیز ہوتی ہے، اس کے حصول کی ابتدا و آغاز کا تعلق کسی آن سے نہیں ہوتا نہ تو اس زمانے کے ابتدائی آن سے اور نہ کسی دوسرے آن سے، یہ اس بیان کا خلاصہ ہے، جو شیخ وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، لیکن مسئلے کی ایسی تقریر جس سے شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جائے ایک تو وہ ہے، جو صاحب ملخص نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شے کے کامل وجود یا کامل عدم کا حصول رفتہ رفتہ تدریجی طور پر اگر ہوگا تو یقیناً اس کا حصول زمانے میں اس طریقے سے ہوگا، کہ زمانہ اس پر منطبق ہو، اور زمانے کی تقسیم سے اس کے اجزا بھی منقسم ہو جائیں گے،
اور اگر اس کا حصول دفعۃً اچانک ہوگا، تو قطعاً ایسی چیز کا حصول آن میں ہوگا، اور یہ وہی آن ہوگا جس میں اس کے وجود یا عدم کے حصول کا آغاز ہوا۔"

ہم بھی امر مسئلے کی تقریر میں یوں کہتے ہیں کہ شے کے وجود کا یا شے کے عدم کا حصول اگر دفعۃً ہوگا تو ضرور وہ شے آن میں

ہوگی اور یہ آن وہی ہوگا، جیسے اس حصول کے آنوں میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہو،
یا دفعۃً نہ ہوگا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے اس کا حصول ہو ایسی صورت میں
لامحالہ یہ حصول ایسے زمانے میں ہوگا جو اس شے پر منطبق ہو، بہرحال ان
دونوں تقریروں کی بنیاد پر یہی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، درمیانی
شکل کوئی نہیں نکلتی، یعنی وہ جو ایک صورت ایسی پیدائش کی نکلتی
تھی جس کے لئے کوئی اول آن نہیں ثابت ہوتا تھا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دونوں صورتیں ایسی نہیں ہیں جنھیں باہم
بالکلیہ ایک کو دوسرے کا مدمقابل یا مدمقابل کا لازم ٹھیرایا جائے، بلکہ وہ جس
کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا تھا، اس کا صحیح مدمقابل یہ ہے، کہ جس کا حصول
تھوڑا تھوڑا کر کے نہ ہو، اب یہی صورت یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے جسکا حصول نہ ہو، اس
کی بھی دو شکلیں ہوسکتی ہیں ایک تو وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص
ہو، دوسری وہ جو ایسی نہ ہو، پھر وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو،
اس کے مدمقابل کی بھی دو شکلیں ہوسکتی ہیں یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ تدریج
ہو، یا اس کے حصول کی یہ نوعیت نہ ہو، اس طریقے سے یقیناً ایک درمیانی صورت
کی گنجائش نکل آتی ہے، اور وہ درمیانی صورت یہ ہے کہ شے اپنے کامل وجود کے
پورے زمانے میں پائی جائے اور زمانے کے ہر جز میں اس کی ہر حد میں اسکا تحقق
بایں طور ہو، کہ نہ تو زمانے پر اس کے حصول کو انطباق حاصل ہو، اور نہ زمانے
کے ابتدائی حصے میں اس کا موجود ہونا لازم آئے،

دلیل و برہان، تلاش و استقرا سے یہ بات ثابت ہوئی ہے، کہ وجود کی
پیدائش بھی، اور عدم کا حصول بھی، مذکورۂ بالا تینوں شکلوں کے ساتھ وقوع پذیر
ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو آگے بیان کریں گے، اس بنیاد پر اب شفا
کی روش کے مطابق ان اقسام کی تحقیق کی یہ شکل ہے، کہ اس آن کے متعلق جو دو
زمانوں کے درمیان مشترک ہے (مثلاً دس بجے اور گیارہ بجے کے درمیان ہیں
جو ایسی حد پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے) اس آن کا
لگاؤ، ایک زمانے کے ساتھ جو ہے وہ دوسرے زمانے کے تعلق سے کیا مختلف ہے، یعنی ایک کے ساتھ حال

اور ہے اور دوسرے کے ساتھ اور ہے؟ اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے
کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم نقیض یا مد مقابل بننے کی صلاحیت ہو، ان دونوں سے
موضوع یا موصوف کی ذات اس خاص وقت میں خالی نہیں ہو سکتی، اس کے
بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا حصول آن میں ہوتا
ہے، لیکن ان کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس زمانے کی جو آن بھی فرض کیجائے
اس میں برابر وہ ایک ہی حال پر رہتی ہیں، اور اپنی اس یافت میں ان کو
اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کسی مدت پر وہ منطبق ہوں، مثلاً اگر دو جسموں کو
اس طرح جوڑ دیا جائے کہ ایک کی سطح دوسرے کی سطح سے مل جائے یعنی باہم
ایک کا دوسرے سے تماس ہو، یا کسی جسم کو مربع شکل عطا کی جائے، یا اسی قسم کے
ایسے صفات اور ایسی ہیئتیں جن کے وجود میں قرار و ثبات ہوتا ہے کہ زمانے
میں ان کے وجود کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ زمانے پر انطباق کو نہیں چاہتی
بہر حال جس چیز کی بھی یہ حالت ہو، وہ اس آن سے دو زمانوں کے درمیان
بطور حد مشترک مانا گیا ہے، ضرور متصوف ہوتی ہے، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی
ہیں جنکا وجود (زمانے کے ابتدائی جز میں نہیں بلکہ) دوسرے جز میں وقوع پذیر ہوتا ہے،
اب جو آن ان دونوں زمانوں کے درمیان بطور حد فاصل کے پیدا ہوتی ہے، اس
میں اس قسم کی چیزوں کے وجود کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً حرکت کا جو حال ہے
کہ اس کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس کے آنوں اور لمحوں میں وہ برابر ایک
حالت پر نہیں رہتی، بلکہ جوں جوں غایت اور مقصود سے قریب اور مبدء آغاز سے
دور ہوتی جاتی ہے نت نئے حالات کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی رہتی ہے، اور
حرکت کا حصول ہمیشہ اس آن کے بعد ہوتا ہے، جو دو زمانوں کے درمیان
حد مشترک کی حیثیت میں رہتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس مشترک آن کے بعد
جتنا زمانہ پایا جاتا ہے، اس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح اس آن کے
بعد جتنی آنیں اب پیدا ہوں گی ان میں بھی اس حرکت کی یافت ہوتی ہے اور
یہی حال ان تمام امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر نہ ہو سکے، مثلاً (بجائے
تماس کے) جب اس حالت کا ازالہ ہو، یعنی ایک جسم کو دوسرے جسم سے

جب جدا کر دیا جائے، اس قسم کی چیزوں کی یافت اور تحقق کے لئے بھی کوئی ابتدائی آن نہیں ثابت ہوتا کیونکہ اگر کوئی ایسا آن ان میں نکلے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس آن کے ساتھ جس کی حیثیت حد مشترک کی نفی، اس کے ساتھ اس آن کا اتصال ہوا ہے یا نہیں، اگر ہوا ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک آن کے بعد معاً بغیر کسی فصل کے دوسری آن پائی جائے، جسے تشافع آنات کہتے ہیں یعنی آنوں کی باہمی پیوستگی کی خرابی لازم آئے گی (جسے دلیل سے ناممکن قرار دیا ہے) اور اگر دونوں آنوں کے درمیان کوئی زمانہ حائل ہوا ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس درمیانی زمانے میں شے حرکت اور سکون تماس وعدم تماس دونوں سے مثلاً خالی ہو جائے،

خلاصہ اس ساری گفتگو کا یہ ہے کہ "حرکت توسطیہ" قطعاً واقعی وجود کے ساتھ موجود ہے اور اس کا حصول اس آن میں نہیں ہوتا، جو حرکت قطعیہ کے زمانے کا ایک سرا ہے، کیونکہ یہ سرا تو سکون کے زمانے کی آخری آن ہے، نیز یہ آن تو مسافت کے ابتدائی نقطے پر منطبق ہے پھر اس آن میں اگر مانا جائے کہ متحرک کو حرکت ہوئی ہے، تو اس متحرک پر یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ وہ مسافت کی ابتدا اور انتہا کے بیچ میں ہے، ہاں! اس آن کے بعد جتنی آنیں حرکت کے زمانے میں پیدا ہونگی، وہ اس حرکت سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آن کے بعد آن لگاتار بغیر فصل کے وقوع پذیر ہو، جس کی وجہ سے وہی "تسافع آنات" والی خرابی درپیش ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت کسی زمانے میں بھی ضرور موجود ہے، اور اس زمانے کی ہر آن میں بھی اس کا وجود پایا جاتا ہے، لیکن اس کے حصول کی کوئی ابتدائی آن نہیں ہے، اور یہی حال ان امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر ممکن نہ ہو، اور حرکت قطعیہ کی کسی خاص مقدار کو نہ چاہتے ہوں، باقی ایسی چیزیں جن کا وجود فقط کسی ایک آن کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، مثلاً ایسے امور جن کا وجود آنی ہوتا ہے، تو اس پورے زمانے میں بھی وہ معدوم ہوتے ہیں جس کی وہ ان ابتدائی سرے کی حیثیت رکھتی ہے، اور ان آنوں میں بھی جو اس آن کے بعد اسی زمانے میں

پیدا ہوتے ہیں، مگر ان امور کے عدم کے لئے کوئی ایسی آن نہیں ہوتی جس کو اس عدم کے حصول کی ابتدا قرار دے سکتے ہوں یعنی ان کے عدم کا حصول کے ساتھ بھی کسی ابتدائی آن کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہوتی، بہر حال یہ چند اصولی باتیں جب تمھارے ذہن نشین ہو چکیں تو اب میں آن کے عدم پر اپنا بیان دیتا ہوں، بلکہ ان امور کے عدم کا بھی حال بیان کرتا ہوں جو آن پر منطبق ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ خود آن، یا وہ چیز جو اس آن میں پائی جاتی ہو جب موجود ہو چکے گی، تو اب اس کے عدم کی کیا شکل ہوگی؟ اگر تدریجی طور پر آہستہ آہستہ اسی عدم کا ظہور ہوگا، اور انقسام کو قبول کرے گا، تو آن آن نہیں بلکہ زمانہ بن جاتی ہے، اور جس چیز کو آنی فرض کیا گیا تھا وہ زمانی بن جاتی ہے (یہ خلاف مفروض ہے) اور اس کا عدم آہستہ آہستہ نہیں بلکہ دفعۃً اور اچانک ہوگا تو اب سوال ہے، کہ عدم والی آن وجود والی آن کے ساتھ کیا متصل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تشافع آنات کی شکل ہے یعنی ایک آن کے بعد بغیر کسی فصل کے دوسری آن کے وجود کو مانا جاتا ہے، جو محال و ممتنع ہے یا عدم والی آن، معاً وجود والی آن کے ساتھ نہیں آئی بلکہ اس کے آنے میں کچھ تاخیر ہوئی، تو اب دو ہی صورت ہو سکتی ہے یا دونوں آنوں کے بیچ میں کسی زمانے کو مانا جائے، اس شق پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس بیچ والے زمانے میں آن بھی ساتھ ساتھ باقی رہے، یا دوسری صورت ہے، کہ ان دونوں آنوں کے بیچ میں زمانہ نہ ہو، ظاہر ہے کہ پھر یہ وہی تشافع آنات والی شکل ہے، یعنی آن کے بعد آن بغیر کسی فصل کے پایا جائے پھر اس کے بعد جو تقریر آن اول کے عدم کے متعلق کی گئی، وہی تقریر بجنسہ دوسرے آن کے عدم میں کی جائے گی، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانے کی ترکیب ایسے آنوں سے ہو جائے جن میں ہر ایک دوسرے سے پیوستہ ہے اور ایک کے بعد دوسرے کا وجود بغیر کسی فصل کے ہو رہا ہے، حالانکہ یہ ساری صورتیں محال ہیں، پس حق یہی ہے، کہ آن کا عدم اس پورے زمانے میں رہتا ہے جو اس کے بعد آتا ہے، اور حدوث و پیدائش کی یہ تیسری قسم ہے اور بجائے خود یہ صحیح

ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ جو زمانہ اس آن کے بعد ہے پورے اسی زمانے میں اس
آن کے عدم کو مان لیا جاتا ہے، اور تسلیم کر لیا جاتا ہے، کہ اسی زمانے میں آن کا
عدم پایا جاتا ہے، لیکن گفتگو آن کے مطلقاً عدم کے متعلق تو نہیں ہو رہی تھی، بلکہ
اس کے عدم کی ابتدا میں کلام تھا، اور ظاہر ہے، کہ اس آن کے عدم کی ابتدا
تو پورے اس زمانے میں نہیں پائی جاتی ہے، جو اس کے بعد ہے، اور ایسی صورت
میں آن کے عدم کی ابتدا خواہ تدریجی رنگ میں ہو، یا دفعۃً اچانک ہو بہر حال
جو دقت تھی وہ پھر لوٹ جاتی ہے میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ شئے
کی ابتدا کے دو معنی ہیں، ایک تو اس زمانے کے ابتدائی سرے کو ابتدا کہتے
ہیں جس میں شئے پائی جاتی ہے، اور شئے کا جس میں حصول ہوتا ہے، اور دوسرا
اطلاق ابتدا کا اس آن پر کیا جاتا ہے جس میں شئے کا حصول شروع میں
ہوتا ہے، اس تمہید کے بعد اب میں جواب دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا
آن کے عدم کی ابتدا پہلے معنی کے اعتبار سے ابتدا ہے، جو بجنسہ اس آن
کا وجود ہی ہے باقی یعنے دوسرے والی ابتدا تو اس اعتبار سے آن کے عدم کی کوئی
ابتدا ہی نہیں ہے اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ہر حادث پیدا ہونے والی چیز
کے لئے کسی ایسی ابتدا کا ہونا ضروری نہیں ہے جس میں اس حادث کا حصول ہو
مثلاً حرکت ہی ہے، کہ اس کی ایسی کوئی ابتدا نہیں ہے جس میں حرکت کا
حصول ہو، اور یہی حال سکون کا بھی ہے اور تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے
کہ پہلی قسم میں یعنی وہ چیز جس کا حصول اچانک اور دفعۃً ہو، اس میں آنی
اور تمام آنی امور داخل ہیں آنی امور سے میری مراد مثلاً وہ رسائیاں اور وصولات ہیں جو
مسافت کے حدود میں متحرک کو حاصل ہوتی ہیں، یا وہ رسائی اور وصول
جو متحرک کو منزل مقصود یا اس چیز میں حاصل ہو جس کی طرف وہ حرکت کر رہا تھا
یہی حال مثلاً تربیع کا ہے یعنی کسی چیز کو مربع شکل عطا کی جائے یا تسدیس کا یعنی مسدس شکل
پہنائی جائے الغرض تمام شکلوں کا یہی حال ہے اسی طرح تماس یعنی دو سطحوں کو
مثلاً باہم جوڑا جائے اور ایک دوسرے کو مس کرے یا دو دائروں میں سے
ایک کو دوسرے پہ یا ایک خط دوسرے خط پر منطبق کیا جائے الحاصل ہر ایسی

چیز جس کی پیدائش اور حدوث کی ابتدا ہو کر پھر ایک زمانے تک اس کے وجود کو بقا اور استمرار حاصل ہو، سب کا یہی حال ہے، یہ توان امور کا حال ہے جو پہلی قسم کے نیچے مندرج ہیں، باقی دوسری قسم یعنی وہ چیزیں جن کا حصول تدریجی ہو، اس کے نیچے حسب ذیل امور مندرج ہیں، مثلاً حرکات قطعیہ، اور ان کی مقداریں جو زمانے کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور وہ ساری چیزیں جنھیں ایسی ہئیتیں اور صفات لاحق ہوں جن میں قرار و ثبات نہ ہو، خواہ یہ بات یعنی بے قراری اور بے ثباتی یا غیر قاریت انکی بالذات صفت یا بالواسطہ اور بالعرض ہو، مثلاً آوازوں کا جو حال ہے،

باقی تیسری قسم کے ذیل میں حرکات توسطیہ اور وہ چیزیں داخل ہیں، جو حرکات توسطیہ پر منطبق ہوتی ہیں، مثلاً وہ زاویہ جو کسی حرکت سے پیدا ہوتا ہو، جیسے دو ایسے خطوط جو باہم ایک دوسرے کے برابر برابر اور آمنے سامنے محاذاۃ کی شکل میں ہوں پھر محاذاۃ کی ہئیت کو چھوڑ کر ان میں سے ایک خط دوسرے خط کی طرف جھک جائے یا مڑ جائے الغرض اسی خط کو اپنی سمت بنالے، یعنی بجائے محاذات کے مسامتت کی نسبت پیدا ہو جائے اس مسامتت سے جو زاویہ پیدا ہوتا ہے، وہ اس زاویے کی مثال ہے جو کسی حرکت سے پیدا ہو، اسی طرح دو سطحوں یا دو خطوں میں سے ایک کو دوسرے سے جب پورے طور پر جدا کر دیں یا ایسے دو خطوں کے درمیان تقاطع پیدا کیا جائے جو ایک دوسرے پر منطبق تھے، یا عدم رسائی، یا عدم تماس جب پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کا حصول بغیر حرکت کے نہ ہو سکتا ہو، اور ان کے حصول کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، یونہی آنی امور کا عدم، یا حوادث پر جو عدم ان کے وجود کی آخری آنوں کے بعد طاری ہوتا ہے، یہ سب اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، اور یہ تو چند مثالیں ہیں، ورنہ ان کے سوا بے شمار چیزیں ایسی ہیں جنھیں ہم اس قسم میں داخل کر سکتے ہیں،

یہ ہے اس غور و فکر کا نتیجہ جو اس آن میں تامل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جس کا وجود زمانے کے وجود پر متفرع ہوتا ہے، یہ آن دراصل اسی زمانے

کی حد اور اس طرف یا سرے کا نام ہے جو مذکورۂ بالا دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہوتا ہے،

باقی آن کے جو ایک اور معنی ہیں یعنی جسے متصل زمانہ اپنی سیالی فطرت سے بناتا ہے، تو اس کے وجود کی تحقیق چاہیئے کہ یوں کی جائے، یعنی ہم کہتے ہیں کہ مسافت حرکت زمانہ یہ تینوں ایسی چیزیں ہیں جو ان تمام امور میں جن کا ان سے تعلق ہے باہم ایک دوسرے کے ہم نوا و ہم آہنگ ہیں، اور ایک کا دوسرے سے ان سارے معاملات میں پورا تطابق ہے، مثلاً جس طرح یہ جائز ہے کہ مسافت میں نقطے جیسی کوئی چیز فرض کی جائے، جو اپنے سیلان اور بہاؤ کے ذریعے سے مسافت کو ایسی شکل عطا کرے، جیسے نقطہ اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے، اور جس طرح ہم مسافت میں یہ فرض کر سکتے ہیں، اسی طرح حرکت میں بھی اس فرض کی گنجائش ہے، اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ حرکت کی جو توسطی قسم پیدا ہوتی ہے اس کی نوعیت یہی ہے) یعنی حرکت کا مذکورۂ بالا حیثیت سے وسط میں ہونا، یہی چیز اپنے سیلان سے اس حرکت کی شکل بناتی ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، اور جب ان دونوں کا یہ حال ہے، تو لامحالہ زمانے میں بھی کسی ایسی سیال شئے کا ہونا ناگزیر ہے جو اپنے سیلان سے اس چیز کو بنائے جسے آن سیال کہتے ہیں، اور آن سیال حرکت توسطیہ پر منطبق ہوتا ہے، پھر جس طرح وہ نقطہ جو اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے وہ ان نقطوں سے مختلف ہے، جو مسافت کے حدود اور اطراف میں پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح آنی رسائیاں اور دفعی وصولات سے حرکت توسطیہ الگ چیز ہے، اسی طرح وہ آن جو زمانے کی شکل بناتا ہے وہ اس آن سے مختلف چیز ہے جو زمانے میں فرض کی جاتی ہے، بہر حال ایک تو خود آن کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اعتبار کرنا ہے، یہ اور بات ہے، اور اسی آن کا اپنے سیلان اور اپنی حرکت کے ذریعے سے زمانے کی شکل بنانا، یہ اس کی بالکل دوسری حیثیت ہے، چاہیے کہ اپنے باطنی شعور میں تم ذرا زیادہ لطافت پیدا کر کے اس مسئلے کے سمجھنے کی کوشش کرو،

فصل

حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث

معلوم ہونا چاہیئے، کہ حرکت قطعیہ اور زمانے کی وہ شکل جو حرکت قطعیہ پر منطبق ہوتی ہے، ان دونوں کے عدم کا مسئلہ دشواریوں سے خالی نہیں ہے، بعضوں کا تو یہ خیال ہے، کہ حرکت قطعیہ اسی طرح وہ زمانہ بھی جو اس حرکت پر منطبق ہے، یہ اس زمانے کے سوا جس میں یہ حرکت پائی جاتی ہے اور جس پر یہ منطبق ہوتی ہے، اور تمام وقتوں اور زمانوں میں ازلاً وابداً معدوم ہوتی ہے، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے، کہ حرکت کے معدوم ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حرکت کا وجود کسی خاص زمانے کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے، یعنی زمانے کے اس حصے کے سوا اور کسی زمانے میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا حال یہی ہوا کہ اس زمانے کے سوا ہر وقت ازلاً وابداً وہ معدوم ہے مگر اس پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ گفتگو اس حرکت کے زوال اور انعدام کے متعلق ہے، یعنی موجود ہونے کے بعد اس پر عدم کس طرح طاری ہوتا ہے اور اس کے فقدان وانعدام کا ظہور کس طریقے سے ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر یہ کہنا کہ ازل اور ابد میں یہ عدم پایا جاتا ہے صحیح نہیں ہے دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ وجود اور عدم ظاہر ہے، کہ باہم ایک دوسرے کے ایسے مدمقابل ہیں کہ کوئی موضوع نہ ان دونوں سے خالی رہ سکتا ہے اور نہ دونوں کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر پائے جا سکتے ہیں اب اگر اس حرکت کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کا وجود تدریجی طرز کی چیز ہے، یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس حرکت کا جو جز بھی موجود ہوگا، معاً اسی کے ساتھ اس جز کے مقابلے میں اس کے عدم کا جو جز ہوگا وہ ناپید اور باطل ہو جائیگا لیکن دوسرے جز کا عدم اس کی وجہ سے ناپید نہیں ہو سکتا ہاں جو جز اس عدم کا مدمقابل ہے جب وہ موجود ہوگا، تب البتہ اس جز کا جو عدم کا ہو وہ بھی باطل ہو جائے گا، یونہی جب یہ جز موجود ہوگا تو اس وقت عدم کا جو جز اس کا مقابل ہے وہ باطل ہوگا اور اس کے سوا جو دوسرا جز ہے اس جز کا عدم اس کے موجود ہونے کے زمانے میں برقرار رہے گا، اور یہی حال اس کے تمام اجزا کا ہونا چاہئیے، ہر حال

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایسی چیزیں جن کا وجود تدریجی نوعیت کا ہو انکے عدم کو بھی تدریجی رنگ کا ہونا چاہئے کہ گزشتہ فصل میں تم دیکھ چکے کہ آن کے عدم کو اسی لئے تدریجی پایا جاتا ہے کہ اسکی وجہ سے لازم آتا تھا کہ اس کا وجود تدریجی ہو جائے اور یہی کیفیت اس کی معکوس شکل کی ہے، یعنی جس کا وجود تدریجی ہوگا اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے،

الحاصل یہ بات اس تقریر سے ثابت ہوگئی، کہ شئے کا وجود جب تدریجی ہوگا تو اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے اور یہی دشواری کا منشا ہے، ضرورت ہے کہ اس پر سنجیدگی سے غور کیا جائے۔ اچھا تو میں اب بیان کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ سب سے پہلی بات جو اس مقام پر ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے، کہ حرکت اور زمانے کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا وجود ضعیف اور پھیپھسا سا ہوتا ہے، بلکہ ان تمام چیزوں کا وجود بھی اسی نوعیت کا ہو جن کا حصول حرکت کے ذریعے سے ہو، مثلاً زمانی امور کے وہ افراد جو کسی مقولے کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے وہ سیاہی جو بہ تدریج تیز ہوتی چلی جاتی ہو اور وہ مقدار جس میں بتدریج مثلاً بڑھاؤ اور زیادتی پیدا ہوتی چلی جائے اور ازیں قبیل ایسی ساری چیزیں جن کا وجود زمانی ہوتا ہے، ان کا وجود عدم سے مخلوط ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر جب انکا وجود تدریجی ہوتا ہے، تو عدم بھی ان کا تدریجی ہی ہوگا اسی لئے ضرور ہے کہ ان کے وجود کا جو زمانہ ہو، وہی ان کے عدم کا وقت بھی ہو، کیونکہ جس زمانے میں ان کا کوئی جز موجود ہوگا ٹھیک اسی زمانے میں دوسرا جز معدوم ہوگا، جب یہ بات تمھیں معلوم ہوچکی تو اب تم کو یہ جاننا چاہئے کہ حرکت کے اندر دراصل دو اعتبار پیدا ہوتے ہیں قوت وصلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر آہستہ آہستہ کسی چیز کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ایک اعتبار تو حرکت کا یہ ہے اس اعتبار سے جو بات ذاتی طور پر پیش نظر ہوتی ہے وہ دراصل اس چیز اور مقولے کی حالت ہوتی ہے جو قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہوتی ہے، دوسرا اعتبار حرکت کا یہ ہے، کہ براہ راست خود حرکت ہی کے وجود پر نظر جائے، اور بجز اس کے وجود کی نوعیت اور کوئی چیز سامنے نہ ہو، اور یہ بات پہلے نقطۂ نظر سے بالکل جداگانہ امر ہے، یعنی حرکت کو پہلے اعتبار سے جو ہم نے پیش نظر رکھا تھا

اور مقولے کے وجود کی نوعیت اور اس کے زمانی و تدریجی ہونے کی کیفیت کے لحاظ
سے جب ہم اس پر توجہ کر رہے تھے، اسوقت ہمارے سامنے اس شے اور مقولے کا تدریجی وجود تھا، اور
دوسرے اعتبار میں پیش نظر خود حرکت کا وجود ہے، اور اس اعتبار سے یہ وجود یعنی
خود حرکت کا وجود تدریجی نہیں رہتا، اور جب اس اعتبار سے اسکا وجود تدریجی نہیں ہے
تو ظاہر ہے کہ عدم بھی اس کا اس حیثیت سے تدریجی نہ ہوگا بلکہ اس اعتبار سے
تو حرکت کا شمار ان امور میں ہوگا، جس کا وجود دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتا ہے،
اور اس بنیاد پر حرکت کی ماہیت اب بذات خود تدریج نہ رہے گی، بلکہ وہ کسی
دوسری چیز (مقولے) کی تدریج ہوگی، اس لئے جو یہ کہا کہ اس اعتبار سے حرکت
بذات خود تدریج نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت میں حرکت کا واقع ہونا ظاہر
ہے کہ محال ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور یہی حال زمانے کا بھی ہے، کیونکہ
کسی شے کے تدریجی حصول کی مقدار ہی کا نام تو زمانہ ہے اور زمانہ خود
اپنی مقدار اور شے کے وجود کا تدریجی ہونا اس ماہیت کی بھی
زمانہ مقدار نہیں ہو سکتا، الغرض اس قسم کی تمام چیزیں
جو حرکت اور زمانے کی قائم مقامی کرتے ہیں سب کا یہی
حال ہے یعنی ان سے آدمی کا ذہن دو قسم کے وجود اور دو قسم
کے عدم کا اعتبار کرتا ہے، دو وجود کے تو یہ معنی ہیں کہ تدریج کے ذریعے سے
جو وجود حاصل ہوا یہ تو ایک قسم ان کے وجود کی ہوئی، اور خود تدریج کا وجود
یہ دوسری قسم ہے یا ایسی شے جو تدریج کی صفت کے ساتھ ملحوظ ہو اس کا وجود یہ
بھی اس دوسری قسم کی تعبیر ہو سکتی ہے، گویا کلی منطقی اور کلی عقلی میں جو نسبت ہے
وہی نسبت ان دونوں وجودوں میں ہے، بہر حال ان دو قسموں میں سے پہلی قسم
تو تدریجی اور دوسری دفعی ہے، حرکت کے متعلق جو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود
ذہن میں ہے اس کا تعلق اس کے وجود کی دوسری قسم سے ہے، یہ تو ان کے
وجود کی دونوں قسمیں ہوئیں، لیکن ان کے دونوں عدم کا حال تو ظاہر ہے کہ امر
تدریجی کے حصول میں جو اجزا پیدا ہوں گے، ایک عدم انھی اجزا کے ہر ہر جزء کے
عدم سے عبارت ہوگا اور دوسرا عدم وہ ہوگا، جو حرکت کے وجود کو خود اس وجود کی

حیثیت سے عارض ہو، یا اس پر طاری ہو"
اس تفصیلی تقریر سے اب یہ بات ثابت ہوئی، کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا کہ حرکت کے وجود کا زمانہ بجنسہ وہی اسکے عدم کا زمانہ ہے، تو اس نے بھی صحیح بات کہی تھی اور جنھوں نے یہ کہا ہے، کہ حرکت کے عدم کا زمانہ وہ زمانہ نہیں ہو سکتا جس میں اس کا وجود پایا جاتا ہو، تو ان لوگوں نے بھی کوئی غلط بات نہیں کہی تھی"
یہاں قابل ذکر چیز یہ ہے، کہ شیخ نے تقریباً اسی قسم کی بحث میں یہ لکھا تھا کہ
تم جانتے ہو کہ متحرک شے ہو، یا ساکن، کسی چیز کا تکون ہوا ہو، یا کوئی چیز بگڑی اور فاسد ہوئی ہو، (مثلاً گرم ہونے سے پانی فاسد ہو جاتا ہے اور ہوا کا تکون ہوتا ہے) بہرحال اس قسم کی جتنی بھی چیزیں ہیں، ان کے لئے کوئی ایسا ابتدائی وقت نہیں نکلتا جس میں کہا جائے کہ یہ چیزیں اس میں حرکت پذیر، یا ساکن ہیں، یا تکون پذیر یا فاسد ہیں، اس لئے کہ زمانے کی تقسیم تو غیر متناہی حد و تک ہو سکتی ہے"
شیخ کے اس بیان پر صاحب ملخص نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ ساکن اور متحرک کے لئے کوئی ایسا اول وقت نہیں ہو سکتا جس میں وہ سکون پذیر یا حرکت پذیر ہو، شیخ کی اتنی بات تو درست ہے، مگر جن چیزوں کا تکون ہوتا ہے، یا جو چیزیں فاسد ہوتی ہیں، ان کے لئے کوئی ایسی پہلی آن نہیں نکلتی ہے جس میں وہ تکون پذیر یا فساد پذیر ہوں تو یہ بات ٹھکانے کی نہیں ہے، اس لئے کہ تکون اور فساد، تو کسی صورت کی پیدائش، یا معدوم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے اور شیخ خود اس کا قایل ہے، کہ صورت کی پیدائش یا اس کا انعدام یہ دونوں باتیں اچانک اور دفعۃً وقوع پذیر ہوئی ہیں، اسی وجہ سے میرے خیال میں، شیخ کے کلام کا یہ جز جیسا کہ چاہئے صحیح نہیں ہے۔
میں کہتا ہوں کہ تکون کے متعلق تو بیشک شیخ نے تصریح کی ہے کہ وہ دفعی امر ہے، لیکن فساد کا دفعی ہونا اس کی سند ابھی ثبوت طلب ہے بلکہ جن لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ صورتوں کا تکون دفعۃً ہوتا ہے، ان کے اسی خیال

کی بنیاد پر یہ ہونا چاہیئے کہ صورتوں کے فساد کا شمار ان حوادث کے ذیل میں کیا
جائے جن کے حدوث اور پیدائش کے لئے کوئی ابتدائی وقت ثابت نہیں ہوتا
بنا بریں وہ اس قسم میں داخل ہوگا، جو تدریجی اور دفعی امور کے درمیان واسطہ ہونے
کی حیثیت رکھتی ہے، مگر یہ بات تو میں نے ان لوگوں کے مسلمات کی بنیاد پر
کی، ورنہ میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ تکون اور فساد دونوں کا شمار ان چیزوں
میں ہے جو تدریجی طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو لازم
آئے گا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی ہو جائے اس لئے کہ پانی جب ہوا ہو جاتا
ہے تو ظاہر ہے کہ ہوا کی صورت کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک
پانی پانی ہے، اور نہ اس ہوائی صورت کی گنجائش اس آخری آن تک ممکن
ہے جس میں پانی سے پانی پن کی صفت غائب ہو رہی ہو، بلکہ اس
آن کے بعد والی آن ہی وہ آن ہوگی جس میں ہوائی صورت اس مادے میں
جلوہ گر ہوگی، اور اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے تو تتالی آنات والی خرابی سامنے آجاتی
ہے (یعنی بغیر کسی فصل کے آن کے بعد آن ہو) معلوم ہو چکا ہے کہ یہ محال ہے
پس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مادے پر ایک ایسا وقت بھی اس
تکون و فساد کے درمیان میں آتا ہے جس میں وہ دونوں صورتوں سے خالی ہوتا
ہے، اور اسی کے لزوم کا اس لئے دعویٰ کیا تھا، شاید اللہ تعالیٰ نے شیخ کی زبان
پر حق کو اس طور پر جاری کرا دیا کہ ان کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تکون
اور فساد کا وجود بھی ایسے زمانے میں ہوتا ہے جس کی تقسیم لا متناہی حدود تک
ہو سکتی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ آن زمانے کا عاد کس
طور پر ہے، پہلے عاد کے مفہوم کو سمجھ لو، ہندسے اور حساب والوں
کے نزدیک عاد مقدار یا عدد کے اس جز کو کہتے ہیں کہ یکے بعد
دیگرے جب اس سے اس جز کو ساقط کیا جائے تو وہ مقدار یا عدد کچھ نہ رہ جائے
(مثلاً چار کے عدد سے ایک کو چار دفعہ جب ساقط کیا جائے گا تو چار کچھ بھی باقی نہ رہیگا
پس ایک گویا چار کا عاد ہوا) لیکن آن اس معنیٰ کے رو سے زمانے کا عاد نہیں

ہے، اور کبھی اس چیز کو عاد کہتے ہیں جو شے میں اس کیفیت کی صلاحیت پیدا
کرے جو مذکورۂ بالا معنی والا عاد پیدا کر دے اور آن زمانے کا عاد اسی معنی کے
اعتبار سے ہے، اس لئے کہ آن ہی سے زمانے کو وحدت کی صفت بھی
حاصل ہوتی ہے پھر اسی وحدت حاصلہ کے دہرانے اور تکرار سے زمانے
کو کثرت کی صفت بھی میسر آجاتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ تم کو
معلوم ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک امر متصل ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی متصل چیز
کا شمار کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کی تقسیم
نہ کر لی جائے، اور متصل کی تقسیم کی یہی صورت ہے، کہ اس کے اجزا کے
درمیان کسی قسم کا فصل پیدا کیا جائے یہی فصل جب متصل چیز میں پیدا ہوتا ہے
تب وہ مختلف اقسام اور اجزا کی شکل میں منقسم ہو جاتا ہے، اور اس کے
بعد اب اس کے کسی جز کو اس کا عاد بنایا جا سکتا ہے مثلاً کسی خط کو اس کے
مختلف اجزا کی شکل میں نقطوں کے ذریعے سے اگر تقسیم کریں گے، تو اس وقت
نقطے اس خط کے عاد بایں معنی ہوں گے کہ اگر نقطے نہ ہوتے، تو خط کا شمار کرنا
ممکن نہ تھا، اور ان نقطوں کے ذریعے سے خط کے جو مختلف اجزا و اقسام ہوئے
وہ معنی اول کے اعتبار سے خط کے عاد بن جائیں گے، بس زمانے کے لئے عاد ہونے
میں آن کی حالت اور زمانے کے حصوں اور اقسام کی حالت بھی یہی ہے یعنی
آن کے عاد ہونے کے اور معنی ہیں، اور زمانے کے اجزا و اقسام کے عاد ہونے کے
دوسرے معنی ہیں اس مقام پر بعض ارباب فضل نے ایک تقریر کی ہے، اور وہ یہ ہے
کہ آن زمانے کا فاصل اور اس کی توڑنے والی بھی ہے اور اس کی واصل اور
جوڑنے والی بھی ہے، یعنی ایک اعتبار سے آن فاصل ہے اور ایک اعتبار
سے واصل ہے، آن کے فاصل ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ ماضی کو مستقبل سے
آن ہی جدا کرتی ہے اور واصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے
درمیان حد مشترک کا کام بھی آن ہی انجام دیتی ہے اسی وجہ سے مستقبل کا
دامن ماضی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہاں اس بات کا جاننا بھی ضروری
ہے کہ فاصل ہونے کی حیثیت سے آن بذات خود تو آیات ہے، لیکن اعتباری

طور پر دو ہے اسلئے ماضی کی انتہا ہونیکا مفہوم ظاہر ہے کہ مستقبل کی ابتدا ہونیکے مفہوم سے مغائر ہے، یہ تو فاصل ہونیکی حیثیت کے احکام ہیں، لیکن واصل ہونے کی حیثیت سے آن ذاتی طور پر بھی واحد ہے اور اعتباری حیثیت سے بھی واحد ہی ہے، اس لئے کہ دونوں قسموں (ماضی و مستقبل) میں وہ مشترک ایک ہی اعتبار سے ہے، کیونکہ ان دونوں قسموں کے اشتراک کی جہت تو آن ہی ہے'

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ زمانے میں تعداد اور کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے اور حرکت میں تعدد و تکثر زمانے سے کیسے پیدا ہوتا ہے، اسی کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کی جائے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی پیمائش اور تقدیر دوسرے کے ذریعے سے کس طرح ہوتی ہے ترتیب وار ہر ایک پر بحث کی جاتی ہے۔

پہلے مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ زمانے کے وجود کی علت وہ اتصال ہے جو مسافت میں اس حیثیت سے پایا جاتا ہے کہ اس میں حرکت واقع ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، کہ مسافت کے ہر ہر جزء میں، حرکت کی وقوع پذیری بھی اس زمانے کے جزء کے وجود کی علت ہے، جو علت کے بالمقابل واقع ہوتا ہے، انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ حرکت تو زمانے کی عاد ہے یعنی ایسی عاد ہے کہ زمانے کے مقدم اور موخر اجزا کی موجد حرکت ہی ہے، اسی طرح زمانہ بھی حرکت کی عاد ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ زمانہ ہی حرکت کے ساتھ عدد ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اس لئے کہ حرکت کی مقدار کی تعیین زمانے ہی سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً دیکھو! آدمیوں کے افراد اور اشخاص کا وجود بھی ان کے عدد کے وجود کا سبب ہے مثلاً دنٗس کے وجود کا سبب ظاہر ہے کہ افراد کا وجود ہے، لیکن ان افراد کا عدد ہونا اور دنٗس ہونا، وہ ان کے اس صفت کا سبب ہے کہ دنٗس کے وہ معدود ہیں اسلئے کہ دنٗس تو بذات خود دس ہے لیکن جو چیز دنٗس کے عدد کے ساتھ گنی جاتی ہے اس کے اس شمار کا واسطہ دنٗس ہی ہے اور یہی حال زمانہ اور زمانی یعنی جیسے حرکت کا ہے، کیونکہ زمانے کا وجود تو خود

مقدار ہی کا نام ہے، اور حرکت کا وہ معلول ہے یعنی اپنے وجود کے اعتبار سے زمانہ حرکت کا معلول ہے لیکن مقدار ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے اس لحاظ سے وہ معلول نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کو خود مقدار ہونے کے لئے علت اور سبب کی ضرورت نہیں، الغرض زمانے سے حرکت کی مقدار جو معین ہوتی ہے، اس کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ حرکت کو زمانہ مقدار والی چیز بنا دیتا ہے، دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ خود حرکت، زمانے کی وجہ سے اپنی مقدار کے درجے کو بتاتی اور اس پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح حرکت کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ وہ بھی زمانے کو مقدار والا بنا دیتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اپنی مقدار پر اس چیز کے ذریعے سے دلالت کرتا ہے جو اس میں تقدم و تاخر کی صفت کو پیدا کرتی ہے (اور وہ حرکت ہی ہے) اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، باقی مقدار پر جو کوئی چیز دلالت کرتی ہے، تو اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو ایسا ہوتا ہے، جیسے کوئی پیمانہ اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جو اس میں ناپی گئی ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے جو چیز پکیال اور ناپی گئی ہے وہ پکیال یعنی پیمانے پر دلالت کرے، جیسے مسافت کبھی حرکت کے مقدار کو بتاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ دو فرسخ کی رفتار، اور کبھی حرکت مسافت کی مقدار بتاتی ہے مثلاً کہتے ہیں کہ ایک تیر کی رد کی مسافت، بہر حال ہوتی ہے تو دونوں باتیں لیکن جو براہ راست ذاتی طور پر مقدار کو بتاتا ہے، وہ ان دونوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے اور یہ وہی ہے جو بذات خود مقدار اور کمیت ہے، پھر چونکہ وہ اپنی جوہر ذات سے متصل ہے، اس لئے وہ اس لائق ہے، کہ اس کو طویل و قصیر، یا لمبا اور چھوٹا کہا جائے اور اپنے مقدم جز اور موخر جز کی وجہ سے چونکہ عدد بھی ہے، اس لئے کثیر و قلیل کہلانے کے بھی قابل ہے۔

ایک مشرقی بوجھ

معلوم ہونا چاہئے کہ مسافت بحیثیت مسافت ہونے کے، اور حرکت و زمانہ یہ تینوں، ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں یعنی باہم ایک دوسرے کو اس طرح عارض نہیں ہوتے جیسے کوئی خارجی امر کسی چیز کو عارض ہوتا ہے، بلکہ ان کے عروض کے یہ معنی ہیں کہ عقل اپنی تحلیلی قوت

کے ذریعے سے ان میں سے بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم ثابت کرتی ہے، یعنی تحلیل کے بعد حکم لگایا جاتا ہے کہ مسافت تو کسی مقولۂ کیف یا کم یا کسی اور مقولے کا فرد ہے، اور حرکت خود اس کی تجدد پذیری اور قوت سے فعل کی طرف اس کے منتقل ہونے کا نام ہے، در اصل حرکت بایں معنی صرف ایک انتزاعی امر ہے جسے عقل پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا اتصال بجنسہ مسافت کا اتصال ہے، اور زمانہ اسی اتصال کی مقدار اور تعیین کا نام ہے یا یوں سمجھنا چاہئے، کہ در حقیقت اپنی مقداری تعیین کے اعتبار سے صرف حرکت ہی موجود ہوتی ہے، پھر عقلی تحلیل کے بعد اس میں بعض کو علت ایک خاص نقطۂ نظر سے قرار دیا جاتا ہے، مثلاً تحلیل کے بعد کہا جاتا ہے، کہ مسافت کے اتصال کی وجہ سے حرکت میں اتصال کی صفت پائی گئی ہے، اس لئے مسافت کا اتصال حرکت کے متصل ہونے کی علت ہے، مگر اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ مسافت کا اتصال اور ہے اور حرکت کا اتصال اور ہے بلکہ حرکت کا اتصال بجنسہ وہی مسافت کا اتصال ہے، جو حرکت کی طرف منسوب ہے پس مسافت جس طرح حرکت کے وجود کی علت ہے، اسی طرح حرکت کے اتصال کی بھی وہ علت ہے، اس لئے یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ایسی حرکت کا تصور کیا جائے جو متصل نہ ہو جیسا کہ وہ لوگ جو جزء لایتجزیٰ کے قائل ہیں وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، باقی زمانے کا متصل ہونا تو یہ اس کی ایسی صفت ہے جس کے لئے علت کی ضرورت نہیں، وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت ہی کم متصل ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ ماہیتیں مجعول نہیں ہوتیں، البتہ زمانے کا وجود علت کو چاہتا ہے، لیکن اس کی علت مسافت کا اتصال ہی فقط نہیں ہے، بلکہ مسافت کا اتصال حرکت کے اتصال کے توسط سے زمانے کے وجود کی علت ہے، مطلب یہ ہے کہ مسافت کا اتصال اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کا اتصال ہے زمانے کے وجود کی علت ہے،

فصل

اس فصل میں ان امور کی تفصیل کی جائے گی، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، شفا اور اس کے سوا دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ زمانے میں وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے

اندر مقدم اور موخر ہونے کی صفت پائی جائے اور یہ دونوں باتیں یعنی تقدم و تاخر براہ راست اولاً و بالذات حرکت کے سوا کسی چیز میں نہیں پائی جاتیں پھر بالواسطہ دوسرے درجے میں حرکت والی چیزوں میں بھی پائی جاتی ہیں، نیز انھی کتابوں میں یہ بھی ہے، کہ شے کی نوعوں اور شے کے اجزا کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ شے میں ہیں، اور آن زمانے میں ہے یہ ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ وحدت (اکائی) عدد میں ہے اور بولتے ہیں کہ مقدم و موخر زمانے میں ہے، یہ بھی ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ زوج (جفت) فرد (طاق) عدد میں ہے یا کہتے ہیں کہ زمانے میں گھنٹے اور گھڑیاں پائی جاتی ہیں، یا ایسی بات ہے جیسے دو تین کو کہتے ہیں کہ وہ عدد میں پائے جاتے ہیں،

الغرض یونہی حرکت کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے، جیسے مقولات عشرہ وش ہونے کے نیچے مندرج ہیں اور متحرک کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے تو اس کی مثال ایسی ہے، جیسے مقولات عشر کے موضوع کو وش ہونے کی صفت میں داخل کیا جائے، باقی سکون بھی زمانے میں پایا جاتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے، کہ سکون چونکہ ایک عدمی امر ہے، اس لئے زمانے کے ذریعے اس کی مقدار کی تعیین بے معنی بات ہے، یہ تو سکون کا ذاتی حال ہے لیکن اس وجہ سے کہ دو حرکتیں اس کو دونوں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں، اسلئے ایک قسم کا تقدم و تاخر سکون کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ سکون بھی زمانے ہی میں واقع ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ کسی قسم کا کوئی جوہر کیوں نہ ہو، اس میں گو نہ تغیر کا ہونا ضرور ہے، آخر جب طبیعت کی تجدد پذیری کا مسئلہ ثابت ہو چکا ہے تو اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، اس بناء پر یہ خیال کہ جو چیز ایک اعتبار سے ساکن ہے وہ دوسرے اعتبار سے متحرک ہے، اور اسی اعتبار سے ساکن کے متعلق بھی یہی خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا شمار بھی انھی چیزوں میں ہے جن کا وقوع زمانے ہیں، بذات خود ہوتا ہے یعنی متحرک ہونے کی جہت سے ساکن بھی زمانے میں بذات خود واقع ہے پھر سمجھیں اب یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ہمارے مسلک کے رو سے زمانے کا سبب ہے پہلے

تعلق طبیعت کی تجدد پذیری سے ہے یعنی (مادی موجودات) ہیں جسے بلند مرتبہ خیال کیا جاتا ہے، اس کے بعد اس کا تعلق دوری حرکت یعنی گردش سے ہوتا ہے، جسے تمام مقولات سے قدیم تر خیال کیا گیا ہے خصوصاً وہ دوری حرکت جو جرم اقصی یعنی فلک الافلاک کو ثابت ہے، پھر اسی سے تمام دوسری حرکتیں مثلاً اینی اور وضعی کے مقدار کی تعیین ہوتی ہے، اور ان کے توسط سے ان حرکتوں کی مقدار معین ہوتی ہے جو کیف وکم میں واقع ہوتی ہیں،

باقی ان کے سوا دوسرے مقولوں میں جو تجدد و تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً اضافت ملک اور جو ان کے مماثل مقولے ہیں، یہاں تک کہ اعدام اور امکانات کے تغیرات وانقلابات یہ سب کے سب بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور بالواسطہ حرکت ہیں، اور زمانے کے حساب سے ان چیزوں میں جو تقدم وتاخر محسوس ہوتا ہے یہ سب بالعرض ہے،

رہے وہ موجودات جو نہ خود حرکت ہیں، اور نہ حرکت میں پائے جاتے ہیں، تو ان میں سے کسی کا وجود زمانے میں نہیں ہوتا، البتہ ان کے متعلق یہ باور کیا جاتا ہے کہ تغیر پذیر اشیاء کے ساتھ انہیں ثبات حاصل ہے، اور ان کی اسی معیت کو دہر کہتے ہیں کہ اسی طرح تغیر پذیر حقائق کو دوسرے تغیر پذیر حقائق سے تغیر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے قطع نظر کر کے ثباتی معیت جو ان کو حاصل ہے اس کو بھی دہر ہی کہتے ہیں، اس لئے کہ کوئی ایسی شے کیوں نہ ہو اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کے ثبات کا ہونا ضروری ہے خواہ ان کے ثبات اور قرار کے یہی معنی ہوں کہ ان کے تغیر میں ثبات و قرار ہے، بہر حال یہ معیت بھی دہری معیت ہے، اسی طرح ثباتی امور کی معیت ثباتی امور کے اعتبار سے جو ہے اس معیت کا نام سرمدی معیت، اور دہری معیت کے اعتبار سے تقدم وتاخر پیدا نہیں ہوتا اور یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق معیت سے اضافت کے تقابل کا نہیں ہے اور جب یہ تعلق نہیں ہے، تو معیت کے لئے ان دونوں کا لزوم کیوں ضروری ہو،

مرحلۂ ہشتم[1]

اس مرحلے میں حرکت کے بعض احوال اور احکام کا تتمہ درج کیا جائے گا ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے اصطلاحاً جنھیں ما منہ الحرکۃ اور ما الیہ الحرکۃ کہتے ہیں، اس فصل میں ان کی حقیقت بھی بیان کی جائے گی اور ان دونوں میں جو تضاد کا علاقہ ہے، اس کے تفصیلات بھی درج کئے جائیں گے تو یاد رکھنا چاہئے کہ کیف اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کے مبدأ اور منتہی یعنی ما منہ اور ما الیہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یا ضد کے مشابہ ہوتے ہیں مثلاً کیف میں جو حرکت سیاہی سے شروع ہو کر سفیدی کی طرف ہوگی، ان دونوں میں ظاہر ہے کہ کامل تضاد کا تعلق ہے، لیکن اگر زردی سے نیلے رنگ کی طرف حرکت ہو، تو یہ اس کی مثال ہوگی جن میں کامل تضاد تو نہیں ہے لیکن

[1] مصنف کا قاعدہ ہے کہ خاص کلی مضمونوں کیلئے انھوں نے ایک ایک مرحلہ قائم کیا ہے لیکن اس جزئی بحث کی تعبیر مرحلے سے عجیب ہے علامہ سبزواری نے بھی حاشیے پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور اسے کتابت کی غلطی قرار دی ہے ۱۲ مترجم۔

قریب قریب تضاد ہی ہے، اس لئے کہ زردی اور نیل گونی میں سے ایک سفیدی سے زیادہ قریب ہے اور دوسری سیاہی سے اسی طرح کم کی مثال یہ ہے، کہ مقدار میں کوئی چیز جو بڑی ہو، اور یہ بڑائی اس کی طبعی صفت ہو، اس کو چھوڑ کر وہ کسی ایسی چھوٹی مقدار کی طرف حرکت کرے جو اسی شے کی طبیعت کا اقتضا ہو، یونہی مقولۂ این (مکان) کی حرکت میں اگرچہ جتنے اپنی حدود ہوتے ہیں سب ذات اور حقیقت کے رو سے ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں لیکن پھر بھی مختلف جہات اور سمتوں کی بنیاد پر ان میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً کسی انتہائی بلند ترین نقطے یا جہت سے اگر کوئی طبعی حرکت نشیب کی طرف ہو، تو ایسی صورت میں یہ ضد سے ضد کی طرف حرکت ہوگی، کیونکہ طبعی جہت تو صرف یہی دو جہتیں ہو سکتی ہیں اور ہیں، اور اگر بلندی کی انتہائی سرے سے نہیں، بلکہ کسی درمیانی نقطے سے بھی حرکت شروع ہو اور نشیب کی طرف متحرک ہے، تو ایسی صورت میں یہ اس کی مثال ہوگی کہ دونوں میں کامل تضاد نہیں بلکہ ایک گونہ تضاد ہے، البتہ یہی اپنی حرکت اگر طبعی نہ ہو، تو اس وقت مبدء اور منتہی میں تضاد کا ہونا دو وجہوں سے ضروری ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ اپنی حدود کی حالت بالکل وہی ہوتی ہے جو مقداروں کے اجزا کی ہے، یعنی مقداری امور کے اجزا جیسے کسی ایک حد میں اکھٹے ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اسی طرح اپنی حدود میں بھی اجتماع ناممکن ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبدء کا مبدء ہونا۔ ایسی صفت ہے، جو منتہی کے منتہی ہونے کی صفت کی ضد ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا گویا ایسی صورت میں دونوں میں ذاتی نہیں بلکہ بالواسطہ اور بالعرض قسم کا تضاد ہوگا،

باقی دوری حرکات، تو ان کا مبدء اور منتہی کوئی نقطہ ہوتا ہے، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ خود حرکت کی جوہر ذات اور اصل حقیقت کا ہر حصہ ایک ایسے خاص مبدء اور ایک ایسے خاص منتہی کو چاہتا ہے جو باہم مجتمع نہیں ہو سکتے، مثلاً وضعی حرکت میں متحرک جسم کی ہر وضع کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے مبدء ہے اور ایک اعتبار سے منتہی ہے یعنی دونوں کا وقت ایک نہیں ہو سکتا (پس اس حرکت کا جو حصہ مثلاً دس بجے کے زمانے میں ہے، اس کو

مبدء فرض کیجیے اور بارہ[۱۲] بجے جو چکر واقع ہوا وہ منتہی ہو) اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس حرکت کے جن حصوں کو مبدا ہونے اور منتہی ہونے کی صفات عارض ہو گئے، ان کا وجود کبھی بالقوۃ ہوتا ہے اور کبھی بالفعل بھی ہوتا ہے، اور یہی حال خود ان صفات یعنی مبدء و منتہی ہونے کا ہے، پھر ان صفات کو ایک نسبت تو حرکت سے ہے اور باہم خود آپس میں بھی ان دونوں کے ایک قسم کی نسبت پائی جاتی ہے، حرکت کی طرف جو ان کی نسبت ہے یہ تضائف والی نسبت سمجھی جا سکتی ہے، اسلئے کہ مبدء تو مبدا والے ہی کا مبدء ہے، باقی ان دونوں کی باہمی نسبت یہ تضائف نہیں ہے، اس لئے کہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ آدمی جب مبدء کا تصور کرے تو اس کے ساتھ اس کے دماغ میں منتہی کا بھی تصور آجائے، بلکہ یہ جائز ہے، کہ کوئی ایسی حرکت بھی پائی جائے جس کی یا ابتدا نہ ہو یا انتہا نہ ہو، جیسے جنت والوں کے حرکات کا حال ہے کہ ان کے حرکات کی کوئی انتہا نہیں ہے، مگر بہر حال مبدء اور منتہی جب وجودی صفات ہیں تو ان میں نہ ایجاب و سلب والے تقابل کا امکان ہے اور نہ عدم و ملکہ کے تقابل کا، ظاہر ہے کہ تضاد کے سوا اب دوسری صورت ہی تقابل کی کیا رہ گئی، پس لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ ان میں تضاد کا علاقہ ہے، اگر تم یہ سوال کرو کہ جب یہ باہم ایک دوسری کی ضد ہیں تو پھر ایک ہی جسم میں ان کا اجتماع کیسے جائز ہو سکتا ہے میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ اضداد موضوع قریب میں تو جمع نہیں ہو سکتے لیکن انکے موضوع قریب سے جیسے تعلق ہو، اور اس لئے وہ بھی ان کا بعید موضوع ہو، اس میں دونوں اکھٹے ہو سکتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ ان دونوں صفات یعنی مبدء اور منتہی ہونے کا قریبی موضوع خود جسم نہیں ہے، بلکہ جسم تو موضوع بعید ہے اور موضوع قریب ان کا جسم کے اطراف اور اس کے مختلف حالات ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ باقی پانچ مقولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، اگرچہ اجمالی طور پر اس کا بیان پہلے بھی گزر چکا ہے مگر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل

سے کام لینا چاہتے ہیں تو بات یہ ہے، کہ مضاف (یعنی مقولۂ اضافت والی چیز) در اصل کبھی کسی مستقل طبیعت کی شکل میں نہیں پایا جاتا بلکہ ہمیشہ وہ کسی نہ کسی کا تابع ہوتا ہے، جس کا تابع ہوتا ہے جب اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو یہ بھی متحرک ہو جاتا ہے اور وہ ساکن ہوتا ہے تو یہ بھی ساکن ہو جاتا ہے وہ بڑھتا ہے تو یہ بھی بڑھ جاتا ہے وہ گھٹتا ہے تو وہ بھی گھٹ جاتا ہے، اگر وہ تیز ہوا تو اس میں بھی تیزی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ دھیما یا ضعیف ہوا، تو یہ بھی دھیما اور ضعیف ہو جاتا ہے، بہر حال اس میں جو کچھ بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں ان کی حیثیت بالذات نہیں بلکہ، بالعرض ہوتی ہے، یہ تو مضاف کا حال ہوا، باقی متی کا مقولہ، تو نجات میں شیخ نے لکھا ہے کہ جسم کے لئے متی حرکت کے واسطے سے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں متی کے اندر پھر حرکت کیسے واقع ہو سکتی ہے، اس لئے کہ حرکت تو جو بھی ہو وہ کسی متی ہی میں واقع ہوگی (یعنی کسی وقت سے اس کا تعلق ہوگا) اب اگر متی میں بھی حرکت واقع ہوتی تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ متی کے لئے بھی متی ہے، (ھف (یہ خلاف مفروض ہے) شیخ نے شفا میں لکھا ہے،

"یہ زیادہ قرینۂ قیاس ہے کہ متی میں دفعی انتقال ہوتا ہے"

"یعنی ایک سال سے دوسرے سال میں ایک مہینے سے دوسرے مہینے میں، منتقلی دفعۃً پیش آتی ہے،"

میں کہتا ہوں کہ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے کہ کسی شے کے تدریجی حصول کو خود اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جاتا ہے، تو وہ بھی دفعی امر بن جاتا ہے، خیر یہ تو ایک الگ بات ہے، بعض متاخرین کو شیخ کے اس کلام میں جو دشواریاں پیش آئی ہیں اور جو اعتراضات ان کی طرف سے ہوئے ہیں میں نے ان سب کا جواب اپنی کتاب شرح ہدایت الحکمۃ، میں دیا ہے (یعنی جو صدرا کے نام سے مشہور ہے)

بہر حال شیخ نے اس کے بعد آگے یہ اضافہ کیا ہے،

ایسا خیال ہوتا ہے، کہ انتقال اور حرکت میں متی کا حال قریب قریب وہی ہے جو اضافت کا ہے یعنی اس میں بذات خود حرکت واقع نہیں

ہوتی بلکہ پہلے کیف یا کم میں ہوتی ہے، پھر چونکہ زمانہ تو اس تغیر کے لوازم میں سے ہے، اس لئے اضافت کے مقولے کو تبدل و تغیر بھی عارض ہو جاتا ہے یعنی زمانے کی وجہ سے اور بذات خود وہ ثابت و برقرار بھی رہتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ مقولے کا زمانہ جو تابع ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اضافت کے تابع ہونے کی حالت ہے، اس لئے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے کہ دفعی و آنی نہیں ہے جیسا کہ مقولے کے وجود کا حال ہے، بخلاف اضافت کے کہ وہ آنی ہونے کی بھی گنجائش رکھتا ہے اور زمانی ہونے کی بھی، اور زمانے میں ان دو باتوں میں سے کسی ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے خود اسی مقولے کے تجدد کا نام تو حرکت ہے، نہ کہ حرکت اس مقولے کی تابع ہوتی ہے اور یہی حال اور حکم متی (زمانے) کا ہے رہا جدہ (ملک) کا مقولہ، تو اس کے متعلق یہ بات محقق ہو چکی ہے، کہ وہ ثبات و قرار اور تجدد و تغیر دونوں معاملوں میں اپنے موضوع کا تابع ہوتا ہے، اور ان یفعل و ان ینفعل کے مقولوں (یعنی تاثیری و تاثری کیفیت) کے متعلق بعضوں نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے، ہاں! اگر حرکت دینا، اور حرکت قبول کرنا بھی ان مقولوں کی کل حقیقت قرار دی جائے، یعنی یہ خود حرکت ہی ہو، اور محرک کی نسبت سے اس کو ان یفعل (تاثیری امر) اور متحرک کی نسبت سے ان ینفعل (تاثری حالت) قرار دیا جائے تو اس وقت اس دعوے کی تصحیح کی گونہ ایک صورت نکل آتی ہے، لیکن یہ مراد نہیں ہے، تو پھر یہ قول قطعاً غلط ہے، اس لئے کہ مثلاً ٹھنڈے ہونے کی حالت سے منتقل ہو کر شے اگر گرم ہونے کی حالت کی طرف حرکت کرے تو دو ہی صورت ہو سکتی ہے، ٹھنڈے ہونے کی صفت اس میں اگر باقی رہتی ہے، تو یہ ناممکن ہے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ ایک ہی جز دو متضاد امور کی طرف ایک ہی وقت میں متوجہ ہے، اور اگر ٹھنڈے ہونے کی صفت باقی نہیں رہتی ہے، تو گرم ہونے کی حالت ظاہر ہے

کہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب تبرد ٹھنڈے ہونے کی حالت ٹھہر چکی ہو، گویا دونوں حالتوں کے بیچ میں سکون کا ایک وقفہ حائل ہو گیا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تبرد سے تسخن (گرم ہونے کی حالت) کی طرف اس شے کی جو منتقلی ہوئی، اس میں اتصال باقی نہ رہا، یعنی شے مسلسل حرکت کی حالت میں نہ رہی،

میں کہتا ہوں کہ اسی تقریر کو ذرا زیادہ اختصار اور زیادہ حاوی شکل میں یوں بھی کر سکتے ہیں، یعنی یوں کہا جائے کہ کسی مقولے میں حرکت کی وقوع پذیری کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا حصول آہستہ آہستہ ہو رہا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت کا جو زمانہ اور وقت ہے، اس کی ہر آن میں حرکت کے لئے ایک ایسا فرد ثابت ہو گیا، جو دوسرے فرد سے مغائر ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہو جس کا وجود آن میں ممکن نہ ہو، اس میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جو چیز آنی ہے وہ زمانی ہو جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ آن ہی زمانہ ہو جائے گا، اس موقع پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے، کہ شے سے اس کی تاثیری اور فاعلی حالت کبھی رفتہ رفتہ اس طریقے سے الگ ہونی شروع ہوتی ہے کہ یہ خود اس کی فاعلیت کے کمزور اور ڈھیلے پڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ موضوع جس پر فاعل اثر انداز ہو رہا تھا اس میں قبول کرنے کی صلاحیت گھٹتی چلی جاتی ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فاعل میں جو یہ کیفیت پیدا ہو چلی اس کی چند ہی وجوہ ہو سکتے ہیں یا یہ بات اس لئے ہو گی کہ فاعل کی قوت آہستہ آہستہ سست پڑتی چلی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تاثیری فعل کا منشاء طبیعت ہو، یا اس لئے ہو گی کہ فاعل کا عزم وارادہ بتدریج ڈھیلا پڑتا جاتا ہو، اور یہ اس وقت ہو گا جب فعل کا تعلق ارادے سے ہو گا، یا وہ آلہ جس کے ذریعے سے فعل صادر ہو رہا تھا وہ بیکار ہوتا چلا جارہا ہو گا یہ اس وقت ہو گا جب فعل کا تعلق کسی آلے سے ہو گا، بہر حال جو بھی صورت ہو ہر حال میں اصلی تبدیلی قوت یا ارادے میں ہو گی اور بطور تابع ہونے کے اس حالت سے فاعل کی فاعلیت بھی متصف ہو گی

لیکن یہ انصاف ذاتی نہ ہوگا، اور میں لئے ہمہ تقریر کی اس پر اس قسم کے اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے، غور کرنے سے یہ بات مخفی نہ رہے گی،

فصل

سکون کی حقیقت پر اس فصل میں روشنی ڈالی جائے گی اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ حرکت کا مدمقابل کس قسم کا سکون ہے

اور یہ کہ جسم ان دونوں سے کس طرح خالی ہو سکتا ہے معلوم ہونا چاہیئے کہ جب کوئی جسم متحرک نہیں ہوتا تو اس کی دو تعبیریں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ کسی این (مکان) یا کم یا کیف میں اس قسم کا حصول جسم کے لئے ثابت ہو جس میں بقا اور استمرار ہو دوسری تعبیر اس کی یہ ہے کہ ایسے جسم کے عدم حرکت کو سکون کہتے ہیں جس کی شان سے حرکت ہو یعنی جو حرکت کرنے کے لائق ہو قوم نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ اسی امر عدمی کے ساتھ سکون کا اطلاق مخصوص ہے اور اس کی دو وجہ ہے، پہلی وجہ یہ ہے، کہ یہ امور مسلمہ میں سے ہے کہ سکون حرکت کا مدمقابل ہے اور دونوں میں تقابل کی نسبت اسی وقت پائی جا سکتی ہے جب کہ ایک عدمی مفہوم قرار دیا جائے کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوگی، ان کے حدود اور ان کی تعریفوں میں بھی تقابل کا ہونا ضروری ہے اب اگر حرکت کی تعریف پہلے یہ کی جائے گی، کہ ایسی چیز جو بالقوت ہو، اس کے اعتبار سے جس کمال کو اولیت حاصل ہو، اسی کو حرکت کہتے ہیں، تو ضرور ہے کہ سکون کی تعریف میں ایسی چیزیں شریک کی جائیں، جو حرکت کی تعریف کے اجزا کی مدمقابل ہوں پھر سکون کو اگر کوئی وجودی امر تسلیم کیا جائے، تو اس میں کمال کے کسی نہ کسی حصے کو محفوظ کرنا پڑے گا اس لئے کہ ہر وجودی امر کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی قسم کا کمال ہے، اور اس کے بعد اب سکون کی جب تعریف کی جائے گی، تو یہ ناگزیر ہے، کہ حرکت کی تعریف میں جو دونوں آخری قیدیں ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مقابل کو سکون کی اس تعریف میں داخل کیا جائے یعنی یا یہ کہا جائے کہ ایسی چیز جو بالقوۃ ہو، اس کے کمال ثانی کو سکون کہتے ہیں یا یوں کہنا چاہیے کہ ایسی چیز جو

بالفعل ہو، اس کے کمال اول کا نام سکون ہے، پہلی تعریف کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون سے پہلے حرکت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے ورنہ سکون کو کمال ثانی کہنے کے کوئی معنی نہ رہیں گے، اور دوسری تعریف کی بنا پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون کے بعد حرکت ہو، ورنہ سکون کو کمال اول قرار دینا بے معنی ہو جائے گا چونکہ یہ دونوں باتیں جو لازم آئیں غلط ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ سکون کی یہ دونوں تعریفیں بھی غلط ہیں اور یہی بات متعین ہو گئی، کہ سکون کی تعریف ہم ایسی چیز سے کریں جو کمال کی مدمقابل ہو اور کمال کا مقابل ظاہر ہے کہ کوئی عدمی امر ہی ہو سکتا ہے یہ تو جب تھا کہ ہم نے پہلے حرکت ہی کی تعریف کی لیکن اگر سکون کی تعریف پہلے کی جائے، اور اس کو وجودی امر قرار دیا جائے تو اس وقت اس کی یہی تعریف ہو سکتی ہے، یعنی حیز اور مکان میں شے کے حصول کو سکون سے موسوم کیا جائے لیکن صرف اتنے الفاظ سے کام نہ چلے گا، بلکہ اس میں قید کا اضافہ کرنا پڑے گا یعنی کسی ایسی قید کا جس سے پتا چلے کہ سکون اس حصول کا نام ہے جس میں قرار واستمرار وغیرہ ہو، جس کے معنی یہ ہوئے کہ سکون کی تعریف زمانہ یا زمانے کے لوازم کے ذکر کئے بغیر ناممکن ہے، مثلاً شے کا کسی ایک مکان اور جگہ میں ایک زمانے تک یا ایک آن سے زیادہ رہنا سکون ہے، یا یوں کہا جائے کہ جسم کا کسی حیز میں اس طرح رہنا کہ اس سے پہلے بھی وہ اسی میں ہو، اور بعد کو بھی اسی میں ہو، بہرحال کچھ بھی کہا جائے ان دونوں تعریفوں کے سمجھنے کے لئے حرکت کا جاننا ضروری ہے جسے ہم سکون ہی کے ذریعے سے جاننا چاہتے تھے، پس دور کا الزام سامنے آجاتا ہے، جو ظاہر ہے کہ محال ہے پس یہی صورت اب معین ہو جاتی ہے، کہ پہلے براہ راست حرکت کی تعریف کی جائے، پھر اس کی تعریف سے سکون کو اس حیثیت سے جاننے کی کوشش کی جائے کہ وہ حرکت کا مدمقابل ہے، اور یہ بات اسی وقت میسر ہو سکتی ہے جب سکون کو عدمی امر تسلیم کیا جائے، یہ تو سکون کے عدمی ہونے کی پہلی وجہ ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ حرکت کی ہر قسم کے مقابلے میں ایک عدمی امر ضرور رہتا ہے مثلاً نشو ونما اور بالیدگی کے مقابلے میں وقوف

اور ٹھہراؤ ہے، (یعنی جب نشو و نما ایک حالت پہ پہنچکر رک جاتی ہے) یوں ہی ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونے کے لئے جو حرکت ہوتی ہے جسے استحالہ کہتے ہیں اس کا بھی ایک مد مقابل ہے مکانی اور اینی حرکت جسے نُقلہ کہتے ہیں وہ بھی اپنے مقابلے میں ایک عدمی امر کو رکھتا ہے اور نشو و نما کا مقابل جو سکون ہے، وہ خود کسی ایسی کم اور مقدار کا نام نہیں ہے جس میں بقا اور استمرار ہو، بلکہ نشو و نما سے جو مقدار حاصل ہو چکی ہے، اس کی عدم تبدیلی کی وہ تعبیر ہے اسی طرح استحالے کا جو مقابل ہے وہ بھی کسی باقی رہنے والی کیفیت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے عدم تغیر ہی کی یہ بھی تعبیر ہے، اور یہی حال حرکت اینی (نقلہ) کے مقابل سکون کا ہے، یہ خیال کہ یہ ساری بحث صرف لفظی نزاع ہے جیسا کہ فضلاء نے لکھا ہے صحیح نہیں ہے۔

بعضوں کی رائے ہے کہ سکون حرکت کا مقابل ضرور ہے، لیکن جب حرکت مبدء میں ہو، تب تو وہ مقابل رہتا ہے اور منتہی پر پہنچنے کے بعد سکون حرکت کا مقابل نہیں رہتا، اسی طرح بعضوں نے اس کے برعکس یہ کہا ہے، کہ حرکت جب انتہا میں پہنچتی ہے تب ہی اس کا سکون مقابل ہے، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کی تائید میں دلیلیں پیش کی ہیں لیکن حق یہی ہے، کہ جو سکون کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے وہ تو اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی مبدء سے شروع ہوتی ہے اور اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی انتہا پہ پہنچتی ہے، اس لئے کہ سکون کسی خاص حرکت کے عدم کا تو نام نہیں ہے ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ حرکت کی جس خاص حالت مثلاً (ابتدا یا انتہا) کے اعتبار سے سکون کی حقیقت معین کی گئی ہے، یہ سکون تو حرکت نہ ہو، لیکن اس حالت اور جہت کے سوا جو سکون ہو، اس کا نام حرکت ہو جائے، پس واقعہ یہی ہے کہ جس قسم کے نیچے حرکت کے جتنے افراد بھی نکلیں گے سکون سب ہی کے عدم کا نام ہے، خواہ وہ مبدء والی حرکت ہو، یا منتہا والی،

اسی سلسلے میں قابل ذکر امر یہ بھی ہے، کہ حرکت طبعی کے مقابل سکون کے لئے بھی اگر طبعی ہونا ضروری قرار دیا جائے گا تو پھر ایسی طبعی حرکت

جو اوپر کی جانب ہو (مثلاً آگ کی حرکت) تو اس کے مقابل سکون کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق بھی اوپر ہی سے ہے، الغرض فوقانی حرکت کا مقابل سکون بھی فوقانی ہی ہوگا نہ کہ تحتانی سکون، اسی طرح جو حرکت نیچے کی طرف ہوگی اس کا سکون بھی تحتانی ہی ہوگا، اور اس بنیاد پر انتہا کے اعتبار سے جو سکون ہوگا وہی حرکت کا مقابل ہوگا یہ تو سکون کی حقیقت کی بحث تھی، رہا یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہونے کی کیا کیفیت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تین چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ بات پائی جاتی ہے، ایک تو وہ جسم ہے جس کا اپنے طبعی حیز (جگہ) سے نکلنا ناممکن ہو، مثلاً اجزا نہیں بلکہ افلاک اور عناصر کے کلیات کا جو حال ہے کہ اپنی اپنی جگھوں سے یہ متحرک ہو کر منتقل نہیں ہو سکتے، اور جب یہ متحرک نہیں ہو سکتے، تو ساکن ہونا بھی ان کا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ساکن تو اسی کو کہتے ہیں جو متحرک ہونے کے لائق ہو یا جس کی شان متحرک ہونیکی ہو، پس جب وہ متحرک نہیں ہیں، تو ساکن بھی نہیں ہیں، بلکہ اپنی اپنی جگھوں میں ان کو قرار و ثبات حاصل ہے اور وہاں وہ نہ ساکن ہیں نہ متحرک، دوسری چیز اس سلسلے کی ایسے اجسام ہیں جنھیں ایک آن سے زیادہ کسی محیط جسم سے ماس اور انصال میسر نہ آتا ہو، مثلاً بہتے پانی میں ٹھیری ہوئی مچھلیاں ہوں یا چلتی ہوئی ہواؤں میں ٹھیرے ہوئے پرندے ہوں، اس قسم کے اجسام بھی متحرک تو اس لئے نہیں ہیں کہ خارجی امور سے انھیں جو وصفی نسبتیں حاصل ہیں ان میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور ان کو ساکن بھی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ ایک ہی مکان میں ایک زمانے تک ان کو قرار بھی حاصل نہیں ہے اور سکون کے لئے یہ بات ضروری ہے، تیسری چیز اس ذیل کی یہ ہے کہ حرکت کی مسافت اور زمانے کی جتنی آنیں ہیں، ان میں سے ہر آن میں جسم کو جو حصول ہوتا ہے، مثلاً آغاز حرکت یا اختتام حرکت کی حالت میں جسم کی جو کیفیت ہوتی ہے جسم کی یہ کیفیت نہ حرکت کی ہے نہ سکون کی، کیونکہ حرکت تو ایسی حقیقت ہے جس کی تقسیم ہو سکتی ہے، اور انقسام پذیر شے کا حصول آن میں نہیں ہو سکتا

بہر حال جب جسم کا آن میں حرکت سے متصف ہونا محال ہے، تو جسم آن میں ساکن بھی نہیں قرار پاسکتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ ان تینوں چیزوں میں جن کا ذکر کیا گیا، مجھے کلام ہے پہلی چیز میں تو یہ گفتگو ہے کہ مکان (این) میں عناصر کے کلیات کے عدم حرکت کو سکون کہنا اس لئے صحیح ہے، کہ ملکہ (وجودی) کے مقابل والے عدم کے متعلق بعضوں کا یہ خیال بھی ہے، کہ (اگر شخصی طور پر عدم میں وجودی صفت کے قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو کچھ حرج نہیں) بلکہ جنس قریب میں بھی اگر اس کے قبول کرنے کا امکان ہو، تو اتنی بات کافی ہے، اور اس اعتبار سے عناصر کے کلیات پر ساکن ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے (اس لئے کہ اگر عناصر کے کلیات نہیں تو جسم جو ان کا جنس قریب ہے اس کی شان سے تو حرکت ہے اور وہ تو حرکت کے لائق ہے بلکہ قبول کرتا ہے) اسی طرح دوسری چیز جو پیش کی گئی اس کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ اس نظریے کی بنیاد ان لوگوں کی رائے پر قائم ہے، جو مکان کو سطح قرار دیتے ہیں (یعنی جسم حاوی کی سطح) بہر حال اس کمزوری کے علاوہ یہ بھی دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ یہ مچھلیاں اور پرندے اپنے مکان میں ساکن ہیں، اگرچہ (پانی اور ہوا کی سطح) بدلتی چلی جاتی ہے، لیکن یہ تبدیلی خود ان چیزوں کی طرف سے عمل میں نہیں آرہی ہے گویا ان کا حال اس شخص کا ہے جو چلتی ناؤ میں بیٹھا ہوا ہے (یعنی باوجودیکہ جو مکان اس کو حاوی ہے اس کی سطح بدلتی چلی جارہی ہے پھر بھی اس کو ساکن ہی کہتے ہیں اور وہ ساکن ہی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت کے لئے ضرورت اثر انداز فاعل کی بھی ہے اور اثر پذیر قابل کی بھی پس اگر کوئی فاعل کسی موجود قابل پر اثر انداز ہو کر اس میں حرکت نہ پیدا کرے تو اس قابل کو صرف ساکن ہی خیال کیا جائے گا، اور اس میں بجز سکون کے اور کچھ نہ ہوگا۔

اور تیسری چیز کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے، کہ حرکت کے زمانے کی ہر آن میں متحرک حرکت ہی سے متصف

ہوتا ہے نہ کہ سکون سے، یعنی وہ صرف حرکت سے موصوف ہے، ایسی حرکت جس کا وجود آن میں ہو یہ اس کی صفت نہیں ہے، تم اس پر اگر یہ کہو کہ جب حرکت آن میں نہیں پائی جاتی، تو متحرک اس حرکت سے جو آن میں پائی جائے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور جب اس سے متصف نہ ہوگا، تو لامحالہ اس کا جو مقابل ہے یعنی سکون سے متصف ہوگا، میں کہوں گا کہ وہ حرکت جو آن میں پائی جائے اس کا مقابل مطلقاً عدم حرکت نہیں ہے، بلکہ اس حرکت کا عدم اس کا صحیح مقابل ہے جو آن میں پائی جائے یعنی "آن میں ہونے کی" قید کا تعلق حرکت سے ہے نہ کہ عدم سے اور اس بنیاد پر اب یہ لازم نہیں آتا کہ جسم اس آن میں اس حرکت فی الآن کے عدم سے متصف ہو، بلکہ جسم اس حرکت سے متصف ہے جو اس زمانے میں پائی جاتی ہے جس کے مختلف حدود میں سے ایک حد وہ آن بھی ہے، ہاں یہ صحیح ہے، کہ حرکت کی جو مدت، اور زمانہ ہے، اس کی ہر آن میں جسم اس آن میں پائی جانے والی حرکت سے بھی اور اس آن میں پائے جانے والے سکون سے بھی قطعاً خالی رہتا ہے، اور یہ حرکت و سکون باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ نہ یہ حرکت حرکت ہے اور نہ یہ سکون سکون ہے، کیونکہ زمانہ تو حرکت اور سکون دونوں کی تعریف میں ماخوذ ہے، نیز عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ خاص کے ارتفاع سے (مثلاً انسان کے فقدان سے) عام ارتفاع (مثلاً حیوان کا فقدان لازم نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ آن والی حرکت مطلق حرکت سے خاص ہے، اور جسم سے جو چیز مرتفع ہوتی ہے وہ خاص کی طبیعت ہے اور یہ بات عام کی طبیعت کے ارتفاع کو مستلزم نہیں ہے۔

فصل

حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت، جنسی وحدت کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، یہ تم جان چکے ہو کہ حرکت اپنے موضوع کے ایک کمال اور وجودی صفت کا نام ہے اور تمھیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ حرکت کا تعلق چھ چیزوں سے ہوتا ہے

بس اب تم کو جاننا چاہئے، کہ حرکت کی وحدت کا تعلق انھی شش گانہ امور میں سے بعض چیزوں کے ساتھ ہے، وحدت شخصی کے لئے موضوع (متحرک) اور زمانے کی وحدت کی ایسی ضرورت ہے کہ حرکت کی شخصی وحدت ان دونوں کی وحدت سے الگ نہیں ہوسکتی، اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ ہر عرضی وجود کے لئے ان دو چیزوں کی وحدت ناگزیر ہے، مثلاً دو جسموں میں سے ایک جسم میں جو سفیدی پائی جائے گی، یقیناً وہ اس سفیدی کی غیر ہوگی، جو دوسرے جسم (یا موضوع) میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی جسم کی سفیدی مٹنے کے بعد پھر واپس ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ واپس ہونے والی سفیدی بجنسہ وہ سفیدی نہ ہوگی جو مٹ گئی، اور جیسے سفیدی کے موضوع اور محل میں اگر نوعی اور جنسی کثرت پیدا ہو جائے تو اس سے خود سفیدی میں نوعی اور جنسی کثرت پیدا نہیں ہوتی، (یعنی گھوڑے مرغ فیل و دندان وغیرہ مختلف انواع کے موضوع ہیں لیکن انکی وجہ سے خود سفیدی پر کیا اثر پڑتا ہے کیا وہ سفیدی جو ہاتھی کے دانت میں پائی جاتی ہے، نوعاً اس سفیدی سے مختلف ہے جو نقرہ رنگ کے گھوڑے میں ہوتی ہے بہر حال موضوع کے جنسی و نوعی اختلاف سے جس طرح سفیدی میں نوعی و جنسی اختلاف نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح حرکت کے موضوع میں بھی اگر جنسی اور نوعی کثرت پیدا ہو جائے، تو اس سے خود حرکت میں اسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نوعی کثرتوں کے لئے ظاہر ہے کہ ذاتی فصلوں کے اختلاف کی ضرورت ہے اور موضوع کی طرف عرضی مقولات کی جو اضافت اور نسبت ہوتی ہے، یہ عرضی نسبت ہوتی ہے، تمام عرضی مقولوں کی نسبتوں کا یہی حال ہے یعنی موضوع کو ان مقولات کی ماہیت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ تمام مقولات عرضیہ کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں،

بہر حال ایسی حرکت جس کی وحدت شخصی ہو، وہی ہوگی، جس کا موضوع جس کا زمانہ، جس کی مسافت سب ایک ہو، ان تینوں میں سے جب کسی کے اعتبار سے اختلاف پیدا ہوگا، اسی وقت حرکت میں نوعی نہیں، بلکہ شخصی تعدد پیدا

ہو جائے گا، اور نوعی اعتبار سے حرکتوں میں اختلاف اسی وقت پیدا ہوگا جب ان کے مبادی میں اختلاف پیدا ہو جائے، مبادی سے یہاں مراد مامنہ مافیہ ماالیہ ہے (یعنی حرکت جس سے شروع ہو، جسے مبدء کہتے ہیں یہ تو مامنہ کا مطلب ہوا، مافیہ جس میں حرکت واقع ہو جسے مسافت کہتے ہیں، ماالیہ جس کی طرف متحرک اس حرکت کے ذریعے جا رہا ہے جسے منتہی کہتے ہیں) مافیہ کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو مبدء سے منتہی تک سیدھے طور پر پہنچ جائے (یعنی این میں حرکت کرے) اور دوسری حرکت بطور گردش کے ہو، (یعنی وضع میں حرکت کرے) یہ تو اپنی حرکت کے اختلاف کی مثال ہوئی کہ مافیہ کے بدل جانے سے دونوں حرکتیں بدل گئیں پہلی کا نام حرکت مستقیمہ اور دوسری کا مستدیرہ ہے) اسی طرح مافیہ کے اختلاف کی مثال کیف میں یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو سفیدی سے زردی کی طرف اور زردی سے سرخی کی طرف سرخی سے اودے پن کی طرف اودے پن سے سیاہی کی طرف اور دوسری حرکت پستئی رنگ سے سبز رنگ اور سبز رنگ سے نیلے رنگ نیلے رنگ سے سیاہ رنگ کی طرف ہو یہ تو مافیہ کے اختلاف کی مثالیں ہوئیں، مامنہ اور ماالیہ کے اختلاف کی مثال چڑھنے والا اور اترنے والا ہو سکتا ہے (کہ چڑھائی کی حرکت سے اتار والی حرکت اسی لئے مختلف ہوتی ہے کہ جو ایک کا مامنہ ہوتا ہے وہ دوسرے کا ماالیہ اور دوسرے کا مامنہ پہلے کا ماالیہ ہوتا ہے) بہر حال حرکت کے متعلقہ احوال و شرائط میں سے جب ان تین باتوں میں اختلاف ہوگا، تو ضروری ہے کہ ایسی حرکتیں نوع کے اعتبار سے واحد باقی نہیں رہیں گی، یعنی ان حرکات میں نوعی اختلاف کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، لیکن بعض دفعہ ایسا خیال کیا گیا ہے کہ تسوّد (یعنی سیاہ ہوتے چلے جانے والی) حرکت اور تبیض (یعنی سفید ہوتے چلے جانی والی حرکت) میں اگرچہ مبدء اور منتہی کا اختلاف ہوتا ہے، لیکن دونوں کی راہ ایک ہی ہوتی ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے، کہ چڑھاؤ اور اتار میں اختلاف نوعی نہیں بلکہ عرضی ہے، لیکن یہ ساری باتیں غلط ہیں (اور صحیح یہی ہے کہ ان سب کے اختلافات نوعی طرز کے اختلافات ہیں) اسی طرح حرکت مستقیمہ یعنی اپنی حرکت

جو کسی خط پر واقع ہو، اور حرکت دوری، دونوں میں نوعی اختلاف ہے، کیونکہ دونوں کے مافیہ (مسافت) میں نوعی اختلاف ہے، اس لئے کہ خط مستقیم اور مستدیر (گول) خط میں نوعی اختلاف ہے، بلکہ چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اختلاف کی شکل نوعی طرز کی ہے، جس طرح وہ تمام حرکتیں جو سیاہی کی نوعیت میں متحد ہوں ان حرکتوں سے نوعی اختلاف رکھتی ہیں جو سفیدی کی نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ وہی مافیہ الحرکت کا اختلاف ہے باقی جو حرکتیں کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، ان میں باہم تضاد نہیں ہوتا، سرعت اور بطو (یعنی تیزی اور سستی) کی وجہ سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے یہ اختلاف نوعی نہیں، بلکہ عرضی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں صفات تو حرکت کی ہر صنف اور ہر قسم کو عارض ہوتے ہیں، اور جنس کے اعتبار سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی دو حرکتیں ہو سکتی ہیں جن میں ایک کیف کے مقولے میں واقع ہو، اور دوسری کم کے مقولے میں

ایک شک کا ازالہ

بعضوں کا یہ خیال ہے، کہ حرکت ہویت ہونے کے صفت سے تو موصوف ہوتی ہے، لیکن وحدت کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی، اس لئے حرکت ایک ایسی حقیقت کی تعبیر ہے "جو مٹتی جاتی ہے اور ہوتی جاتی ہے" یعنی اس کے بعض اجزا غائب ہوتے جاتے ہیں اور بعض پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس وسوسے کے ازالے کی یہ شکل ہے کہ ان کو یہ یاد دلایا جائے جو پہلے بتایا گیا ہے، کہ حرکت بذات خود بحیثیت حرکت ہونے کے دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ وہ واحد ہو، جیسے دس کا عدد بحیثیت دس ہونے کے ناقابل تقسیم ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ دوسرے اعداد کے اعتبار سے تو وہ دس ہے، لیکن بذات خود وہ واحد ہی ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ حرکت کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے خواہ اس سے مراد حرکت قطعیہ ہو، یا توسطیہ، بعض لوگ اس شبہے کے ازالے میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ واحد حرکت میں باوجود اس بات کے کچھ چیزیں اس کی مسلسل غائب ہوتی رہتی ہیں، لیکن پھر بھی اس کے وجود کے محفوظ رہنے کی

مثال ایسی ہے، جیسے کوئی خاص مکان اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح قایم رہ سکتا ہے، کہ مسلسل ایک ایک اینٹ اس سے نکالتے چلے جائیں اور اس کی جگہ دوسری کو بھرتے چلے جائیں جس طرح اس شکل میں مکان کی وحدت محفوظ رہتی ہے یہی حال حرکت کا بھی ہے اور حیوان ونباتات سب کے اشخاص کا یہی حال ہے، میں کہتا ہوں کہ حرکت اور عدد کی حالت مکان اور حیوانی ونباتی اشخاص جیسی نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اور عدد دونوں کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کی صورت ہی بجنسہ ان کا مادہ ہے اور انکی وحدت بجنسہ کثرت کی وحدت ہے خواہ کثرت بالقوہ ہو یا بالفعل ہو، لیکن مکان اور ان حیوانی اور نباتی افراد کی حالت یہ نہیں ہے جو غذا کے ذریعے سے تحلیل ہونے والے اجزا کی تلافی کرتے رہتے ہیں۔

بہمن یار نے اپنی کتاب تحصیل میں شبہے کے مذکورۂ بالا حل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے،

مجھے اس قسم کے جواب پسند نہیں ہیں وجہ یہ ہے، کہ اس عالم میں جس میں کون وفساد بننا اور بگاڑ کا سلسلہ جاری ہے، یہ ناممکن ہے، کہ کوئی صورت ثبات وقرار کی شکل میں پائی جائے جب تک کہ ابتدائے آفرینش ہی میں اس کا فیصلہ نہ کر لیا گیا ہو، کہ کچھ اجزا جو اس صورت میں پائے جاتے ہیں وہ صورت کے معدوم ہونے کے وقت تک اس طرح محفوظ رہیں گے، کہ جب تک وہ صورت موجود ہے، یہ اجزا اس سے الگ اور جدا نہیں ہو سکتے، اور ان اجزا کو کسی ایک صورت یا کسی ایک قوت کے ساتھ اس طرح وابستہ کر دیا گیا ہے، جو ان اجزا کی حفاظت بدل کے ذریعے سے کرتی رہتی ہیں یعنی جب ان اجزا میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے وہی صورت یا قوت بدل کے ذریعے اس خلل کی تلافی کرتی رہتی ہیں، (یہ تو اس عالم کون وفساد کے موجودات کا حال ہے) لیکن مکان کی حالت قطعاً یہ نہیں ہے میرے مطلب یہ ہے، کہ ایسا مکان جس کی نکلی ہوئی اینٹوں کی جگہ دوسری اینٹیں بھری جاتی ہیں، اور یوں اس کو قائم رکھا جاتا ہے، میرے

نزدیک یہ مکان جس میں نئی اینٹیں بھری گئی ہیں قطعاً وہ مکان نہیں ہے جو ڈھ چکا، اس لئے کہ ترکیبی ہیئتوں کا شمار ان عوارض میں کیا جاتا ہے، جو اپنے محل اور موصوف کے فاسد اور غائب ہونے سے خود بھی فاسد اور غائب ہو جاتے ہیں ان ترکیبی ہیئتوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ایک محل کو چھوڑ کر دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہیں قطعاً غلط ہے، اسی طرح بہتے ہوئے پانی پر آفتاب کی کرنوں سے جو چمک پیدا ہوتی رہتی ہے اور شعاعیں اس میں جھلملاتی رہتی ہیں، یہ چمک کوئی ایک واحد چیز نہیں ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے اسلئے کہ یہ چمک تو قابل (پانی) کا حال ہے، اور جب پانی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جو قابل ہے، تو اس کی صفت یعنی چمک، اور جھلملاہٹ کیسے باقی رہ سکتی ہے، مثلاً اگر قابل بالکلیہ مستحیل ہو کر دوسری صورت اختیار کرلے جیسے یہی پانی ہوا ہو جائے تو اس وقت قابل کے تمام خصوصیات اور صفات بھی مطلقاً معدوم ہو جاتے ہیں،

بہمن یار کے اس کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ کسی واحد حرکت کی وحدت کا حال وہ نہیں ہے جو مکان یا اسی قسم کی اور چیزوں کی وحدت کا حال ہے، بلکہ ان امور کے مقابلے میں حرکت وحدت کی زیادہ مستحق ہے، باقی نمو اور ذبول (انحطاط) کی حرکت میں موضوع کے بقا کی کیا شکل ہوتی ہے اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے فلکی حرکت کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جس وجہ سے اس میں ماضی اور مستقبل کی تقسیم جاری ہوتی ہے، اس اعتبار سے اس کی وحدت ہمیشہ باقی رہتی ہے، لیکن میرے مسلک کے رو سے ہر آن فلک کی حرکت بدلتی رہتی ہے، اور ہر فلک کی مادی تجدد پذیر صورتوں میں سے جو چیز باقی رہتی ہے وہ فلک کی واحد عقلی صورت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے، یہی صورت در اصل خدا اور ان تجدد پذیر صورتوں کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں،

باقی حرکت قطعیہ کی وحدت کا مسئلہ تو زیادہ قرین صواب یہ ہے، کہ

اس کی وحدت کی نوعیت عرضی وحدت کی ہے یعنی بالذات نہیں بلکہ بالعرض وحدت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے، اور حرکت توسطیہ کی وحدت کی جو نوعیت ہے وہ اس حرکت کی وحدت کی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ یعنی حرکت توسطیہ تو ایک عقلی اور علمی چیز ہے، اور قطعیہ ایک اتصالی امر ہے جس میں انقسام پذیری کی صلاحیت ہے والعلم عند اللہ۔

فصل

سرعت (تیزی)، بطوء (سستی اور دیری) کی حقیقت اس فصل میں بیان کی جائے گی، اور یہ بتایا جائے گا کہ ان کیفیتوں کی پیدائش کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ حرکت کے اندر سکون دخل اندازی کرتا ہے حرکت کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، یا ایسے جز پر اس کی تقسیم ختم نہیں ہو سکتی، جس کی تقسیم نہ بالفعل ہو سکے اور نہ بالقوہ، تو محض اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ سرعت اور بطوء سکونوں کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، پہلی بات یعنی حرکت کی عدم تقسیم وغیرہ کا مسئلہ اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی ایسی حرکت کا پایا جانا ممکن ہو گا جس کی تقسیم ناممکن ہو، تو اس بنیاد پر ایسی مسافت کا پایا جانا بھی جائز ہو گا جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور اسی مسافت کا وجود چونکہ ناممکن ہے، جیسا کہ جواہر کی بحث میں اس کو ثابت کیا جائے گا، اس لئے اس لازم کا جو ملزوم ہے اس کا محال ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات کہ ان دونوں چیزوں میں لزوم کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت ظاہر ہے کہ مسافت پر منطبق ہوتی ہے، اور مسافت میں جسم کے اتصال کی وجہ سے اتصال کا ہونا ضرور ہے، اور چونکہ جسم کی تقسیم غیر متناہی حدود تک ہو سکتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کی تقسیم بھی کسی حد پر پہنچکر رک نہیں سکتی رہی دوسری بات یعنی اس بنیاد پر سرعت و بطوء سکونوں کی خلل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اسکی وجہ یہ ہے، کہ ایک حرکت دوسری حرکت سے تیز اور دوسری سست اگر اسلئے ہوتی کہ بیچ بیچ میں سکونوں سے خلل اندازی ہو رہی، تو چاہیے کہ متحرک چیز آدمی کو ساکن نظر آئے، اور چکی پارہ پارہ ہو جائے، یعنی اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے بکھر کر الگ الگ ہو جائیں، اس عجیب ملازمہ کی تشریح یہ ہے،

کہ سریع اور تیز حرکت کے زمانے کو سست اور بطی حرکت کے زمانے سے وہی نسبت ہوتی ہے جو بطی حرکت کی مسافت کو سریع حرکت کی مسافت سے ہوتی ہے، اب مثلاً دو متحرک چیزیں فرض لی جاتی ہیں جن میں ایک کی حرکت کا وقت دوسرے کی حرکت کے وقت کا دسواں حصہ ہے، اور مسافت کے اعتبار سے ایک نے جو مسافت طے کی ہے، وہ دوسری کی مسافت کے ہزار ہا ہزار حصوں میں سے ایک حصہ ہے، مثلاً آفتاب کی حرکت اور ایک تیز رو گھوڑے کی حرکت میں جو نسبت ہے، اب اگر ان دونوں متحرکوں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی وقت میں انھوں نے حرکت شروع کی اور ایک ہی وقت میں ختم کیا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں جو سست رفتار ہے، باوجود متحرک ہونے کے ساکن نظر آئے یعنی اگر سکون کی خلل اندازی کی وجہ سے سستی پیدا ہوتی ہے یہ مانا جائے بہرحال یہ بالکل معمولی بات ہے ابتدائی کتابوں میں اس کی بہ کثرت دلیلیں بیان کی گئی ہیں،

فصل

سرعت اور بطوء کے متعلقہ احوال کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، اور یہ چند حالات ہیں ان میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ حرکت مستقیمہ ہو، یا مستدیرہ کمی ہو، یا کیفی، ان میں ان دونوں صفات کی حیثیت، ایسے مشترک امر کی ہے جن میں معنوی اشتراک ہو، وجہ یہ ہے، کہ سرعت ان حرکات میں سے کسی کے اندر بھی پائی جائے سب کی تعریف یہی ہوگی، کہ کم وقت میں مسافت طے ہوئی، گویا یہ تعریف سب میں مشترک ہے (اور یہی حال بطوء کا ہے) دوسری بات یہ ہے کہ طبعی حرکات میں تو بطوء کے اسباب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں، جو ان چیزوں کی طرف سے پیش آتی ہیں جنھیں حرکت کے ذریعے سے قطع کیا جاتا ہے یا پھاڑا جاتا ہے (مثلاً پانی میں چلنے والی حرکت بہ نسبت ہوا میں چلنے کے سست اسی لئے ہوتی ہے کہ پانی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے رکاوٹ ڈالتا ہے) اور قسریہ حرکت میں سستی کی وجہ طبیعت کی رکاوٹ ہوتی ہے، (اس لئے کہ مثلاً پتھر کو اوپر جانے سے طبیعت ہی روکتی ہے) اور ارادی حرکت میں دونوں طرف کی رکاوٹ بطوء کا سبب ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ سرعت اور بطوء میں تضائف والا تقابل نہیں ہے، اس لئے کہ تضائف کا تقابل

جن دو چیزوں میں ہوتا ہے خارجی اور ذہنی دونوں وجود میں دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہوتے ہیں، لیکن سرعت اور بطوء وجود کی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی باہم لزوم کا علاقہ نہیں رکھتے، اسی طرح ان دونوں میں عدم ملکہ والا تقابل بھی نہیں ہے، اس لئے کہ سریع اور بطی حرکتوں کا اگر وقت برابر ہوگا تو یقیناً سریع نے اتنی زیادہ مسافت قطع کی ہوگی جسے بطی نے قطع نہیں کیا ہوگا اور اگر مسافت دونوں کی برابر ہے، تو بطی کا وقت یقیناً سریع سے زیادہ ہوگا بہرحال ایک میں زمانے اور وقت کی کمی ہے، اور دوسرے میں مسافت کی کمی، پھر آخر کس بنیاد پر ان میں سے ایک کو عدمی قرار دیا جائے کوئی ترجیحی حق دونوں میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، اب یہی صورت رہ گئی کہ ان میں تضاد کا تقابل مانا جائے چوتھی بات یہ ہے، کہ سرعت اور بطوء میں چونکہ تضاد والا تقابل پایا جاتا ہے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے وہ انتہا درجے کی شدت و تیزی اور انتہا درجے کے ضعف کو قبول کر سکتی ہیں، اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان دونوں میں بھی شدت و تیزی کی کوئی آخری حد ہو، اسی طرح ضعف کی بھی آخری حد ہونی چاہئے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی ایسی سرعت قابل تصور ہے جس سے زیادہ سرعت ممکن نہ ہو، یونہی کوئی ایسا بطوء کیا ہو سکتا ہے جس سے اوپر بطوء نہ ہو، میں کہتا ہوں کہ تحریک کے عمل سے جس قوت کو براہ راست تعلق ہوتا ہے، چونکہ اس کا متناہی اور محدود ہونا ضروری ہے اس لئے سرعت کی کوئی ایسی انتہا ضرور ہونی چاہئے جس سے آگے کوئی مرتبہ سرعت کا نہ ہو، اسی طرح بطوء کا تعلق چونکہ ان قوتوں سے ہے جو حرکت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں، خواہ اس جسم کے قوام کی یہ رکاوٹ ہو جسے حرکت کے ذریعے سے بھاڑے ہیں، یا طبیعت کی جانب سے ممانعت اور روک ہو یا کچھ اور ہو، بہرحال اس بنیاد پر اس کی بھی کوئی انتہائی غایت ہونی چاہئے۔

پانچویں بات وہ ہے، جس کا ذکر علامہ طوسی نے اپنے اس خط میں کیا ہے، جسے انھوں نے اپنے بعض معاصرین کے پاس بھیجا تھا اور اس میں چند علمی مشکلات کو انھوں نے پیش کیا تھا، انھی مشکلات کے ذیل میں ایک اس مشکل کا

بھی تذکرہ کیا گیا تھا میں اسے بجنسہ درج کرتا ہوں :-

جب یہ ناممکن ہے، کہ حرکت سرعت یا بطوء، کے کسی درجے اور مرتبے پر نہ ہو، یعنی ہر حرکت میں اُن دو کیفیتوں میں سے کسی کیفیت کا کوئی درجہ ضرور پایا جانا چاہئے، اگر یہ صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شخصی حرکات کے وجود میں ان کی شخصی حرکت ہونے کی حیثیت سے سرعت اور بطوء، کو دخل ہے اور ظاہر ہے کہ سرعت اور بطوء کی ماہیتوں کے تحصل کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ زمانے سے ان کا تحصل ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ شخصی حرکات کی علت ہونے میں زمانے کو بھی گویا دخل ہے، اور اس بنیاد پر پھر کسی معین و مخصوص حرکت کو زمانے کی علت قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یہاں یہ بات بھی قابل توجہ نہیں ہو سکتی، کہ حرکت بحیثیت حرکت ہونیکے زمانے کی علت ہے، لیکن بایں نقطۂ نظر کہ حرکت کوئی سی بھی حرکت ہے، زمانے سے تشخص گیر ہوتی ہے، گویا جس طرح صورۃ کو بحیثیت صورت ہونے کے کہا جاتا ہے، کہ ہیولیٰ سے پہلے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، ہیولیٰ سے تشخص پذیر ہوتی ہے یہ توجیہ ناقابل توجہ اس لئے ہے، کہ حرکت زمانے کی علت بحیثیت حرکت ہونے کے کب ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام حرکتوں کو زمانے کی علت ہونے میں گونہ دخل ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ زمانے کی علت وہ حرکت ہے جو خارج میں موجود اور متعین ہو، اس دشواری کے حل کی کیا صورت ہے؟"

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب اب تک کسی صاحب کی طرف سے میری نظر سے نہیں گزرا، باقی جو بات میرے دل میں آتی ہے وہ یہ ہے جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی زمانے کو جو کہتے ہیں کہ وہ حرکت کو عارض ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ عروض صرف ذہن کی تحلیلی قوت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ زمانہ اور حرکت واقع میں دراصل ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، گویا حرکت کے متعلق جو یہ کہتے

ہیں کہ اسے وہ زمانہ عارض ہوتا ہے جس سے اس کی مقدار کی تعیین ہوتی ہے،
اس عروض کی حالت ایسی نہیں ہے، جیسے وجود اپنے معروض کو عارض ہوتا ہے،
بلکہ اس عروض کی کیفیت ایسی ہے، جیسے ماہیت کو جنس اور فصل عارض ہوتی ہے
اور جیسے ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس قسم کے عوارض کے متعلق تم جان چکے ہو
کہ ایک اعتبار سے یہ مقدم بھی ہوتے ہیں اور ایک اعتبار سے یہ متاخر بھی ہوتے
ہیں پس حل کی صورت یہ ہوگی کہ خاص حرکت کا تقوم تو کسی معین زمانے سے
خارج میں حاصل ہوتا ہے، لیکن معین زمانہ حرکت کی ماہیت کو اس حیثیت سے
عارض ہوتا ہے کہ وہ حرکت ذہن میں ہے گویا زمانے کی حیثیت حرکت کی علت
کی ہے یعنی حرکت کے وجود اور تعین کا افادہ زمانے سے ہوتا ہے اور حرکت کی حیثیت
زمانے کے اعتبار سے اس علت کی ہے جس نے اس کو قبول کیا ہو یعنی باعتبار
ماہیت کے حرکت زمانے کی علت قابلہ ہے، لیکن یہ ساری کارستانیاں ذہنی تحلیل
کے میدان میں انجام پاتی ہیں، باقی خارج کے اعتبار سے اگر پوچھتے ہو، تو یہاں
نہ کوئی علت ہے اور نہ معلول نہ عارض ہے نہ معروض اس لئے کہ خارج میں تو
دونوں ایک ہی چیز ہیں،

فصل

کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے، یعنی کن کو کن حرکات کا ضد قرار دیا جا سکتا ہے، اس فصل میں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایسے حرکات جن میں
باہم جنسی اختلاف ہے، ان میں تضاد کا علاقہ نہیں ہو سکتا اس بنیاد پر مثلاً
یہ جائز ہوگا کہ استحالے (کیفی حرکت) اور نمو (کمی حرکت) نقلہ (اینی حرکت) کا
کسی ایک موضوع میں اجتماع ہو جائے، اور اگر کسی وقت ان میں تضاد اور
معاندت محسوس ہو، تو یہ ان کی ماہیتوں کا اقتضا نہ ہوگا بلکہ یہ خارجی اسباب
کا اثر ہوگا، مگر ایسے حرکات جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہیں مثلاً تسود
(سیاہ ہوتا چلا جانا) اور تبیض (سفید ہوتا چلا جانا) تو یہ دونوں باہم ایک
دوسری کی ضد ہوں گی، اسی طرح نمو (بالیدگی) ذبول وانحطاط میں بھی
یہی تضاد ہی کی نسبت ہوگی، اس قسم کی متضاد حرکتوں کے لئے طبعاً کچھ

مقررہ حدود ہیں جن تک وہ پہنچنا چاہتی ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ جب کبھی ہوگا تو اس کا تعلق ان ہی چھ چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا جن کے ساتھ حرکت کا وجود وابستہ ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ حرکتوں میں تضاد کا تعلق موضوع کی وجہ سے نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں ان کو ایسی حرکتیں عارض ہوتی ہیں جو نوعی طور پر واحد ہوتی ہیں، مثلاً آگ اور پانی میں تضاد ہے، اور دونوں کو اوپر کی جانب جانے والی یعنی فوقانی حرکت عارض ہوتی ہے آگ کو طبعی حیثیت سے اور پانی کو قسری قوت سے، اسی طرح زمانے کو بھی حرکتوں کے تضاد میں دخل نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کو اپنی ذات کی حد تک تضاد سے کوئی سروکار نہیں ہے مسافت کی وجہ سے بھی حرکتوں میں تضاد کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ بسا اوقات ما فیہ الحرکت (یعنی مسافت) کی حقیقت واحد ہوتی ہے لیکن اس میں متضاد حرکتیں واقع ہوتی ہیں، مثلاً ایسا بہت ہوتا ہے کہ سیاہی سے شروع ہو کر جو حرکت سفیدی تک پہنچتی ہے اس کی راہ اور جو حرکت سفیدی سے سیاہی کی طرف ہوتی ہے اس کی راہ دونوں ایک ہی قسم کی ہوتی ہے، مگر باوجود اس کے جس حرکت کی انتہا سفیدی پر ہوتی ہے وہ اس حرکت کی ضد ہوگی جس کی انتہا سیاہی پر ہو، اسی طرح فاعل یعنی محرک کے تضاد سے بھی حرکت کے تضاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا خلاصہ یہ ہے کہ آغاز اور اختتام کے درمیان میں حرکت کو جن اسباب ووسائل سے تعلق پیدا ہوتا ہے چونکہ ان کی ضد نہیں ہوتی اس لئے حاصل یہی نکلا کہ جب مذکورہ بالا امور میں سے کسی کو حرکت کے تضاد میں دخل نہیں ہے، تو لے دے کر اب یہی بات باقی

رہ گئی، کہ بامنہ اور بالیہ یعنی مبدء اور منتہی کی وجہ سے حرکتوں میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوتا ہے، یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے کہ ان دونوں میں کسی نہ کسی وجہ سے تضاد کا تعلق ضرور ہے، پس اب سمجھنا چاہئے کہ جب مبدء اور منتہی میں ذاتی تضاد ہو یعنی ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی ضد ہو، تو اس وقت حرکتوں میں بھی تضاد کا تعلق قائم ہو جاتا ہے لیکن ہمیشہ یہ ضروری نہیں ہے، یعنی جب ان دونوں میں تضاد ہو، تو حرکتوں میں تضاد کا ہونا بھی ضروری ہو یہ کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی حرکت کی ابتدا سیاہی سے ہو، لیکن اس کا رخ سفیدی کی طرف نہ ہو، بلکہ شفاف ہونے پر یہ حرکت ختم اور منتہی ہوتی ہو، تو ایسی حرکت اس حرکت کی ضد نہیں ہوگی جس کی انتہا سیاہی پر ہوتی ہو، الحاصل انہی حرکات میں تضاد کا علاقہ ہوگا جن کے کنارے (مبدء اور منتہا) باہم ایک دوسرے کے مدمقابل ہوں خواہ ان میں یہ تقابل خود ان کی ذات کا اقتضا ہو، جیسے سیاہی اور سفیدی کا حال ہے یا ان میں تقابل حرکت ہی کی راہ سے پیدا ہوا ہو، یعنی ان دونوں کناروں میں سے ایک میں یہ صفت پیدا ہوگی کہ وہ حرکت کا مبدء اور نقطۂ آغاز ہے اور دوسرے کنارے میں یہ صفت کہ اسی حرکت کا وہ منتہی ہے، یہاں ایک بات غور کرنے کے قابل ہے مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے جب اس قسم کا ہو، جیسے حرکت کو جو تعلق کناروں (مبدء اور منتہی) سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ ذاتی طور پر اس کی جوہر ذات میں تضاد نہ ہو، بلکہ بالعرض تضاد کی صفت اس میں قائم ہوئی ہو، مثلاً مبدء ہونے کی صفت کی وجہ سے اب وہ نقطہ جہاں سے حرکت شروع ہوئی اس کو منتہی سے تضاد کا تعلق پیدا ہو گیا،

یہاں ایک اور مسئلہ ہے جو غور و تامل کا مقتضی ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو مثلاً حرکت کا تعلق (مسافت) کے اطراف اور کناروں سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ اس کو کسی سے تضاد کا علاقہ خود اس کی جوہر ذات کی وجہ سے نہ پیدا ہوتا ہو، بلکہ عرضی طور پر یہ علاقہ اس کو عارض ہو، جیسے مبدء ہونے کی وجہ سے (مسافت) کے اس کنارے اور سرے کو تضاد عارض ہوا ہے، تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ جب ان میں تضاد عرضی قسم کا ہو، تو ان کا جس سے تعلق ہے ان میں بھی تضاد کی نوعیت عرضی ہی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان کے لئے عرضی ہے، مثلاً کناروں کے لئے مبدء ہونے کی صفت عرضی ہے، لیکن ان کناروں سے جس کا تعلق ہے یعنی حرکت کی جوہر ذات میں وہی عرضی چیز داخل ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ حار (گرم) جسم اور (ٹھنڈا) بارد جسم میں ظاہر ہے کہ جو تضاد ہے وہ ان صفات کا نتیجہ ہے جو ان کو عارض ہوئے ہیں، یعنی تسخین (گرم کرنے کی صفت) تبرید (ٹھنڈا کرنے کی صفت) کی وجہ سے ان اجسام میں بھی تضاد پیدا ہو گیا ہے مگر باوجود اس بات کے ان دونوں جسموں میں اگرچہ تضاد عرضی ہے لیکن خود ان دونوں عارضوں میں حقیقی تضاد ہے، اب یونہی دیکھو! کہ حرکت کا مسافت کے سروں اور اطراف سے جو تعلق ہوتا ہے، تو اس تعلق کی وجہ صرف ان کا اطراف ہونا نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کی بنیاد ان کے مبدء اور منتہی ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ حرکت، کی جوہر ذات اپنے اندر تقدم و تاخر کو دبائے ہوئے ہے کیونکہ "مفارقت اور قصد" یا "چھوڑنا اور توجہ" ہی تو حرکت کی اصل حقیقت ہے، اور جب یہ چیزیں حرکت کے جوہری صفات ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ مبدء اور منتہی کو بھی حرکت کی ذات اپنے ساتھ سمیٹے ہوئے ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت، کا تعلق مسافت کے اطراف اور کناروں سے ان کے مبدء اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ہے، اور یہ دونوں باوجود متقابل ہونے کے حرکت کے مقوم بھی ہیں، اگرچہ حرکت کے موضوع کا تقوم ان سے حاصل نہیں ہوتا، بہر حال یہ دونوں ضدیں (یعنی مبدء ہونا اور منتہی ہونا) یہ دونوں

حرکت کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، لیکن مسافت کے دونوں کناروں سے ان کو ذاتی ہونے کا تعلق نہیں ہے۔

فصل

یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیرہ (گردشی) حرکت کی ضد نہیں ہوتی، اسی طرح ایسی مستدیر حرکتیں جو باہم اپنے اپنے موڑ میں دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً کسی سے چھوٹا دائرہ بنتا ہو، اور کسی سے بڑا، الغرض ان مختلف مستدیر حرکتوں میں بھی اس اختلاف کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا، اس فصل میں ان دعووں کو ثابت کیا جائے گا۔

پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ استقامت اور استدارہ (گولائی) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، یہ ایسی دو چیزوں میں اختلاف نہیں ہے، جن کا توارد ایک ہی موضوع پر ہوتا ہو یعنی ایک ہی موصوف ان دونوں سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استقامت کے موضوع مثلاً خط کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ گولائی کی شکل اختیار کرے، یعنی مستقیم خط باقی رہتے ہوئے وہ گول نہیں ہوسکتا، اور جب گول ہوگا تو خط مستقیم باقی نہ رہے گا بلکہ بگڑ جائیگا، پس معلوم ہوا کہ استقامت اور استدارہ یہ دونوں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں، اور جب ان کا یہ حال ہے تو پھر بیچاری حرکت مستقیمہ اور مستدیرہ میں تضاد کا علاقہ کیسے پیدا ہوسکتا ہے، اور یہی حال گولائیوں اور استداروں کے مختلف مراتب کا ہے یعنی ایک مرتبہ دوسرے مرتبے کا ضد نہیں ہوسکتا، کیونکہ کسی ایک موضوع پر ان کا تعاقب کبھی نہیں ہوتا علاوہ اس کے تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تو ہوتا ہی نہیں (پھر جو حرکت دائرے پر ہو، اور جو حرکت خط مستقیم پر ہو، ان دونوں میں تضاد اگر خط مستقیم اور دائرے کی وجہ سے ہوگا، تو اس کے یہی معنے ہوئے کہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے ان میں تضاد پیدا ہوگیا حالانکہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تضاد کا تعلق پیدا ہی نہیں ہوتا) اور اگر طرفین (مبدء و منتہا) کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو دوسری حرکتوں سے تضاد کا تعلق پیدا ہوگا، تو علم ہندسہ کے اس قاعدے کہ کسی ایک خط مستقیم کو وتر مان کر اگر دائرے بنائے جائیں گے، تو اس میں لامحدود دائرے اور دائروں کے

قوسوں کے بننے کی گنجائش ہے یعنی لا متناہی دوائر اور قوسوں کا وجود اس میں بالقوہ پایا جاتا ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک حرکت مستقیمہ جو وتر پر ہوگی، ممکن ہوگا کہ اس کی لا محدود ضدیں پیدا ہو جائیں حالانکہ ایک چیز کی ضد ایک ہی چیز ہوتی ہے یعنی وہی ضد ہوگی جو اس کے مقابلے میں انتہائی بعد پر ہو ماسوا اس سے کے قوسوں کے اختلاف کی حیثیت تو نوعی ہو سکتی ہے نہ شخصی (اور نوعی اختلاف تضاد کے لئے کافی نہیں) ہاں اس میں کچھ حرج نہیں ہے کہ ایسی چیزیں جن میں ذاتی تضاد نہ ہو، لیکن باوجود اس کے کسی اور وجہ سے ان میں تضاد کا تعلق پیدا ہو جائے، مثلاً اخلاقی صفات میں توسط اور اعتدال یہ افراط اور تفریط دونوں کی ضد ہے، لیکن افراط و تفریط میں تو ذاتی تضاد ہے، اور توسط سے ان دونوں کو تضاد کا جو علاقہ ہے، اس کی نوعیت عرضی ہے یعنی اس تضاد کی وجہ دوسری بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ اعتدال و توسط تو اخلاق میں فضیلت اور خوبی سمجھی جاتی ہے، اور افراط و تفریط دونوں کا شمار رذائل اور کردار کی خرابیوں میں کیا جاتا ہے، چونکہ رذالت ان دونوں کے لوازم میں سے ہے اور رذالت کی ضد فضیلت اعتدال کو لازم ہے (اس لئے ان میں تضاد کا علاقہ پیدا ہو گیا) تو دیکھو! توسط و اعتدال ایک اعتبار سے تو وسطانی امر ہے، اور ایک حیثیت سے وہ بھی ایک طرف اور کنارہ ہے (یعنی رذائل کے مقابلے میں بحیثیت فضیلت ہونے کے یہ مدمقابل بن کر ایک طرف واقع ہو گیا ہے) اسی طرح افراط و تفریط ایک اعتبار سے دو اطراف ہیں اور ان کے بیچ میں توسط و اعتدال ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے (یعنی بحیثیت رذیلہ ہونے کے) دونوں ایک طرف میں واقع ہیں۔

عام خیال یہی ہے کہ مستدیر حرکات یا دوری حرکتوں میں تضاد کا علاقہ نہیں پایا جاتا خواہ ان میں سے کوئی شرقی اور دوسری غربی ہی کیوں نہ ہو (یعنی ایک کی ابتدا شرق سے اور دوسری کی غرب سے ہو) وجہ یہ ہے، کہ ان کی انتہا تو بہرحال ایک ہی چیز پر ہوگی اور جب ان کی انتہاؤں میں اختلاف نہیں ہے تو تضاد کیسے پیدا ہوگا اس لیے کہ دو متضاد حرکتوں کے لیے ضروری ہے کہ ان کی انتہاؤں

میں اختلاف ہو، لیکن میرے خیال میں یہ چیز قابل غور ہے،

بہر حال مستقیم حرکات میں تضاد کی کیفیت کیا ہوتی ہے، یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہا گیا تھا کہ اوپر کی طرف چڑھنے والی حرکت نیچے کی طرف اترنے والی حرکت کی ضد ہے، اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ محض ان کی حرکت مستقیم ہونے کا اقتضا ہے اس کے سوا بھی ان میں تضاد کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کو حرکت سے تعلق نہیں ہے یعنی ایک کنارے کا اوپر ہونا، اور دوسرے کنارے کا نیچے ہونا، الغرض ایسی حرکت جس میں تضاد پایا جاتا ہو، وہی ہے جو ایک بالفعل طرف (سرے) سے شروع ہو کر کسی بالفعل طرف (کنارے) تک مسافت کے قریب ترین راستے سے پہنچے، اور اس کی ضد وہی حرکت ہو گی جس کی ابتدا اس پہلی حرکت کی انتہا سے ہو، اور اس کی جو ابتدا تھی اسی پر جا کر ختم ہو، نہ کہ کسی دوسری چیز پر، لیکن بروج کی حرکت خواہ سیدھی ہو یا الٹی فرض کی جائے دونوں میں تضاد نہیں ہے، یا کسی دائرے کے نصف پر جو حرکت واقع ہو وہ اس حرکت کی ضد نہیں ہو سکتی، جو اسی دائرے کے دوسرے نصف پر ہو، اس لئے کہ دائرے میں ایک قوس کو دوسرے قوس سے کسی قسم کا کوئی امتیاز و تعین حاصل نہیں ہوتا ما سوا اس کے دائرے پر جو حرکت ہو گی اس میں جس حد یا نقطے کی طرف حرکت ہو گی، بجنسہ اسی حد اور نقطے سے حرکت شروع بھی ہو گی یعنی اس میں جو حد مطلوب ہو گی، وہی حد بجنسہ متروک بھی ہو گی دوری حرکت میں یہی ہوتا ہے،

فصل

ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہو گی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اسی دعوے کی ایک دوسری تعبیر یعنی ایسی دو حرکتیں جو باہم مختلف ہوں ان کے درمیان میں سکون کا ہونا ضروری ہے، اس تعبیر کو پیش نظر رکھ کر متقدمین چار دلیلوں سے اس کو ثابت کرتے تھے، پہلی دلیل یہ ہے، کہ کوئی چیز جب کسی معین حد سے متصل و مماس ہوتی ہے اور اس سے جدا و مباین ہوتی ہے، تو ان دونوں کاموں کے لئے دو آنوں کی ضرورت ہے ایک آن تو وہ جس میں اتصال اور تماس حاصل ہو، اور دوسری وہ آن، جس میں مباشقت اور جدائی کا حصول ہو،

اور ظاہر ہے کہ دو آنوں کے بیچ میں زمانے کا ہونا ضروری ہے کیونکہ آنوں کا تتالی آنات
(یعنی بغیر زمانے کی فصل کے مسلسل یکے بعد دیگرے دو آنوں کا پایا جانا)
محال ہے پس ان دو آنوں کے بیچ میں جو زمانہ ہوگا اس میں حرکت تو ہوگی نہیں
لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ سکون ہے لیکن اس دلیل کا جواب دو طریقے سے
دیا جاتا ہے پہلا طریقہ تو نقض کا ہے یعنی مسافت میں جو حد بھی فرض کی جائے گی
اس میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں آج تک
حرکت کبھی پائی نہیں گئی اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں مغالطے کو حل کیا گیا ہے
یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ مبائنت (جدا ہونا) یہ تو خود حرکت ہے اور حرکت
ظاہر ہے کہ زمانے کے سوا اور کسی چیز میں نہیں پائی جا سکتی اسی زمانے کا
جو کنارہ ہے یعنی آن اس میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی الغرض مبائنت میں خود
ایک طرف اور کنارہ پیدا ہوتا ہے لیکن چھوڑنے والی شے مبائنت کے اسی
کنارے سے جس وقت متصف ہوتی ہے اس وقت وہ مبائن نہیں ہوتی
بلکہ اتصال و تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا
ہے جب یہ تماس اور اتصال زمانے میں وقوع پذیر ہو لیکن اگر وہ کوئی ایسا
تماس ہے جس کا وقوع زمانے میں نہیں بلکہ آن میں ہوا ہے، تو تماس کے زمانے
کا وہ آخری کنارہ نہیں بلکہ خود تماس والی وہ آن ہوگی اور ایسا ہونا ناممکن ہے
کہ مبائنت کے زمانے کا طرف ایسی آن ہو جس میں مبائنت نہیں بلکہ مبائنت کی
مخالف حالت یعنی مماست اور اتصال پایا جائے دوسری دلیل انہی متقدمین
کی یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی حرکت کا اترنے والی حرکت کے ساتھ اتصال
جائز ہوگا، تو ان دونوں حرکتوں میں سے ایک واحد متصل حرکت پیدا ہو سکتی ہے
نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی دو حرکتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک ہو جائیں
حالانکہ یہ محال ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دو خطوں کے درمیان
جب کسی حد مشترک کا بالفعل وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت دونوں کا ایک خط
ہونا ناممکن ہے خصوصاً جب دونوں خطوں کی جہت بھی مختلف ہو مثلاً کسی
زاویے کو اگر وہ دونوں خط محیط ہوں بلکہ اتصالی وحدت دونوں خطوط میں

اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ان دونوں کے درمیان حد مشترک بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ کی حیثیت میں پایا جاتا ہو، اور جو حال دو خطوں کا ہے یہی حال دو حرکتوں کا بھی ہے یعنی جب دونوں کے بیچ میں حد مشترک بالفعل شکل میں موجود ہو، تو پھر دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی دونوں حرکتوں میں اتصال پیدا ہو جائے گا (یعنی بیچ میں سکون نہ ہوگا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر چڑھنے والی حرکت کی غایت، نیچے کی طرف پلٹنا قرار پائے گویا جو متروک ہے وہی اسی حیثیت سے مطلوب و مقصود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی جب حرکتوں کا اتصال ان کی وحدت کو مستلزم ہوتا، یعنی صرف اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی وقفہ اور سکون نہیں ہے اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دونوں ایک ہی ہو جائیں اور ان کے درمیان میں جو حد مشترک ہے وہ باطل ہو جائے، چونکہ یہ واقعہ نہیں ہے اس لئے دلیل بھی بے معنی ہے،

چوتھی دلیل اسی کے قریب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مثلاً کالے ہوتے چلے جانے یعنے (تسوّد) والی حرکت سے شروع ہو کر اگر کوئی چیز سفید ہونی شروع ہو تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان اگر کوئی وقفہ نہیں ہے، بلکہ بغیر کسی وقفے کے ایسا ہوا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ سیاہ ہونے کی صلاحیت و قوت بجنسہ سفید ہونے کی صلاحیت و قوت قرار پائے یعنی کوئی سفید چیز جب کالی ہونی شروع ہو تو اس کے کالے ہونے کی صلاحیت ہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہو (اس لئے کہ کالے ہونے کے بعد یہ مانا گیا ہے کہ پھر وہ بغیر وقفے کے سفید ہونا شروع ہوئی) اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید چیز جب کالی ہونے لگے تو اس میں کالے ہونے کی جو صلاحیت ہے وہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہے گویا یہ مانا جائے کہ سفید چیز میں سفید ہونے کی اور سیاہ چیز میں سیاہ ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ کوئی چیز اپنی صلاحیت خود ہو، ایک بے معنی سی اور ناممکن بات ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ شے جس وقت سفید ہوتی ہے، اس وقت سیاہ پڑتے چلے جانے کی حرکت اس پر شروع نہیں ہوتی، اس لئے کہ سیاہ پڑنے کی حرکت ظاہر ہے کہ سیاہی کی طبیعت سے ماخوذ ہوگی، اور سیاہی سفیدی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا وجود سفیدی کے بعد پایا جاتا ہے نیز جو لوگ سیاہ پڑنے کی صلاحیت و قوت کو بجنسہٖ سفید پڑنے کی صلاحیت و قوت قرار دیتے ہیں، ان کے اس قول پر یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ سفید میں سفید ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ قریبی صلاحیت تو نہیں ہوتی لیکن اگر بعید صلاحیت اس میں ہو، تو کیا حرج ہے (سفید کپڑا سیاہ ہونے کے بعد پھر سفید ہو جاتا ہے اس بنا پر کہ سیاہی کے بعد جو سفیدی پیدا ہوئی ظاہر ہے کہ اس میں بالقوۃ موجود تھی) اور یہ جواب اس وقت ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سفید ہونے کے زمانے میں ہی شے سیاہ پڑنی شروع ہوتی ہے،

بہر حال قدماء سے جو دلیلیں وراثت میں ہم لوگوں تک پہنچی ہیں وہ یہی چار ہیں اور کل کی کل کمزور و بودی ہیں البتہ اس دعوے کی برہانی دلیل وہ ہے جس پر شیخ رئیس نے اعتماد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے، کہ

"جسم کی حرکت کی قریب ترین علت دراصل جسم کا وہ میل (رجحان اور جھکاؤ) ہوتا ہے جو خود جسم میں پایا جاتا ہے یعنی سافت کی کسی حد سے حرکت شروع ہو کر آخر تک میل ہی کے ذریعے سے پہنچتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جسم کو حرکت دے کر جو چیز کسی حد تک پہنچاتی ہے، اس محرک کے لئے ضرور ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس حد تک بھی جسم کو جو پہنچائے اس پہنچانے والے کو پہنچنے کے وقت ضرور موجود رہنا چاہیے اور اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس میل نے متحرک کو حرکت دے کر مسافت کی کسی حد تک پہنچایا ہے، اس کو پہنچنے کی آن میں موجود ہونا چاہیے، اور اس میں کوئی ناممکن بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ میل کی حالت تو حرکت جیسی نہیں ہے، یعنی حرکت کا وجود جس طرح آن میں نہیں ہو سکتا، میل کے متعلق یہ

بالکل غیر ضروری ہے، آن میں اگر اس کا وجود ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ بالکل کھلی ہوئی بدیہی بات ہے،

اب اس حد سے یعنی جہاں جسم پہنچا تھا، وہاں سے فرض کیجئے کہ وہ پلٹتا ہے، ظاہر ہے کہ پلٹنے کی اس حرکت کے لئے ایک دوسرے میل کی ضرورت ہے، جو اس حرکت بازگشت کی علت قریبہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اور ثابت ہو چکا کہ میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے، وہ آن جس میں میل اول نے جسم کو اس خاص حد تک پہنچایا تھا، وہی میل ثانی کے حدوث کی آن نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک ہی جسم میں دو مختلف جہتوں کا میلان آن واحد میں حاصل نہیں ہو سکتا پس ضرور ہوا کہ میل ثانی کا حدوث ایسی آن میں ہو، جو اس آن کے مغائر ہو، جس میں میل اول نے جسم کو خاص حد تک بالفعل پہنچا دیا تھا پس دونوں آنوں کے بیچ میں ایک ایسے زمانے کا ماننا ناگزیر ہے جس میں جسم کو ساکن مانا جائے، اور یہی دعویٰ تھا"

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے تمام مقدمات صحیح ہیں، البتہ ایک بات صرف سمجھنے کے لئے رہ جاتی ہے، یعنی یہ جو کہا گیا تھا کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو اس مقدمے میں "جدا کرنے" سے مراد پلٹنے کی اور مڑنے کی جدائی ہے یعنے جو جدائی پلٹنے اور مڑنے سے حاصل ہو کیونکہ اگر اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے گا، تو مسافت کی حدود میں متحرک پہنچتا بھی ہے اور انھیں چھوڑتا چلا جاتا بھی ہے اس کے ذریعے سے یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی اس صورت میں جو میل پہنچنے کی علت ہے وہی میل چھوڑنے کی بھی علت ہے) میں نے مقدمے کے اس حصے کا یہ مطلب اس لئے بیان کیا، کہ شیخ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا تعلق ان مختلف حرکات سے ہے جو مختلف میلانوں کے محتاج ہوتے ہیں، اور کوئی شبہ نہیں کہ ایسے دو مختلف میلوں کا جو ایک ہی موضوع میں پائے جاتے ہوں کسی آن واحد میں جمع ہونا ناممکن ہے،

شیخ کی اس دلیل پر فخر[1] کی اعتراضوں کا جو سلسلہ ہے، اسے بھی سن لینا چاہیے، امام رازی کہتے ہیں، کہ یہ دلیل کمی اور کیفی حرکتوں میں نہیں چلتی، کیونکہ ان حرکتوں میں میل کی ضرورت نہیں ہوتی اور دلیل کا سارا دارومدار اسی میل پر ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل ایک لفظی مغالطہ ہے، اس لئے کہ اگر میل کے لفظ کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ہم اس چیز کو رکھ دیں جو حرکت کے قریبی سبب ہونے میں میل کا قائم مقام ہو کیونکہ سبب جب بدل گیا تو اس کا قریبی سبب بھی ضرور بدل جائے گا، حیرت ہے کہ ٹمی دنیا کے آدمی ہو کر امام اس قسم کے لفظی گرفتوں پر اپنے کو خدا جانے کس طرح آمادہ کر لیتے ہیں،

امام کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک "دولاب[2]" جو گھوم رہی ہو ہم فرض کرتے ہیں کہ اس پر ایک کرہ رکھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ ہم یہ بھی فرض کرتے ہیں کہ اس دولاب کے اوپر ایک چوڑی چکنی ایسی چھت ہے، جسے یہ کرہ ہر دورے میں چھوتا ہے، ایسی صورت میں اس کرے کا اوپر والی چھت سے ہر دورے میں اتصال صرف ایک آن میں ہوگا، نہ اس آن سے پہلے اتصال ہوگا اور نہ اس کے بعد امام نے پھر اس کا خود ہی نہایت مہمل سا ایک جواب دیا ہے، میں اس جواب کی کمزوری کا ذکر کر کے اپنے بیان کو طول دینا نہیں چاہتا، باقی خود ان کے اس دولاب والے اعتراض کا صحیح جواب عنقریب اس مقام پر بیان کیا جائیگا جہاں "حبہ مرمیہ" (دانہ جو اوپر پھینکا گیا ہو) والے شبہے کا جواب دیا جائیگا،

امام نے اس کے بعد ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کیا ہے، جو (ان دونوں حرکتوں) کے بیچ میں سکون کے منکر ہیں، تقریر اس کی یہ درج کی ہے، کہ بڑی بات جو اس سلسلے میں وہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے، کہ

"پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا گیا اگر چڑھنے کے بعد اترنے کے وقت ٹھہر جاتا ہے، یعنی چڑھاؤ اور اتار دونوں حرکتوں کے درمیان میں سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ

---

[1] یعنی امام فخرالدین رازی کے اعتراضات ۱۲

[2] رہٹ ۱۲

چڑھاؤ کے وقت طبیعت پتھر میں موجود رہے گی اب قسری اور بیرونی قوت (جو اس کو اوپر لے گئی ہے) اگر طبیعت سے زیادہ قوی ہوگی، تو حرکت رکے گی نہیں، بلکہ بالائی سمت کی طرف جاری رہے گی اور اگر وہ کمزور ہوگی تو چڑھاؤ والی حرکت باقی نہیں رہے گی بلکہ اتار والی حرکت شروع ہوجائے گی اور اگر طبیعت کی قوت اور بیرونی قوت دونوں برابر برابر درجے کی ہوں گی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیئے کہ پتھر ساکن ہوجائے اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بیرونی قوت کی اتنی مقدار کے لیے ضروری ہے کہ بذات خود (بغیر کسی سبب کے) وہ معدوم نہ ہو کیونکہ اگر بغیر سبب کے وہ معدوم ہوسکتی ہے، تو ایسی چیز کبھی موجود ہی نہیں ہوسکتی اس لئے ضرور ہے کہ اس کے عدم کا کوئی سبب ہو، اب اس کے انعدام کا سبب اگر اس ہوا کا وہ مقابلہ ہو جس کو ہٹا کر پتھر اوپر گیا ہے، جسے بیرونی میل کے کمزور ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے تو یہ مقابلہ حرکت کے وقت ہوسکتا ہے نہ کہ سکون کی حالت میں (اور جب اس کو ساکن مانا گیا ہے) تو ضروری ہے کہ بیرونی میلان کی اتنی مقدار معدوم نہ ہو، پس اب لابدی ہے کہ پتھر کی واپسی اس وقت تک نہ ہو، جب تک کوئی ڈھکیلنے والا اس کو نہ ڈھکیلے، بہرحال جب پتھر گرنے سے پہلے ساکن ہوگا، تو اس سکون کی علت طبیعت تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ طبیعت جسم کو اس کے طبعی فعل سے کیسے روک سکتی ہے بلکہ یہ سکون قسری اور بیرونی قوت کا نتیجہ ہوگا، اور اس کا حاصل یہ ہوا کہ قاسر جسم کو ایک ایسی خارجی قوت عطا کرتا ہے جو اس کو بعض خاص جگہوں میں روک لیتی ہے، شیخ نے زمانہ ثانی کے سکون کا یہی سبب قرار دیا ہے، لیکن یہ دو وجہوں سے غلط ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاسر کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس نے جسم میں حرکت پیدا کرنے والی کسی بیرونی قوت کا تو افادہ کیا لیکن سکون پیدا کرنے والی قوت اس نے پتھر میں اگر نہیں پیدا کی ہے،

تو سکون کا حصول (اس کی علت کے بغیر کیسے ہوگا) اور اگر اس نے سکون پیدا کرنے والی قوت بھی اسی پتھر میں پیدا کی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو ضدوں میں لزوم پیدا ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاسر کی بخشی ہوئی قوت کا پہلا حال تو یہ تھا کہ اس سے سکون پیدا نہیں ہوتا تھا (بلکہ حرکت پیدا ہوتی تھی) پھر اس کے بعد وہی قوت اب سکون کی علت بن گئی، تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس سے سکون نہیں پیدا ہوتا تھا اس کی کیا وجہ تھی؟ اگر کسی رکاوٹ اور مانع کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا اور یہ مانع طبیعت بھی ہو سکتی ہے، تو اس شق پر جب طبیعت کو اس اجنبی قوت سے کمزور تسلیم کیا گیا تھا وہ مانع نہیں رہ سکتی، اور اس شق پر جس میں دونوں قوتیں برابر برابر کی قرار دی گئی تھیں کسی ایسی قوت کی ضرورت ہی نہیں جو سکون کی علت بنے، پس ضروری ہوا کہ یہ برابری باقی رہے۔ اور بیرونی قسری قوت مغلوب نہ ہو، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا گیا ہے وہ واپس نہ ہو، تعجب ہے کہ شیخ نے "خلا" کے باب میں خود تصریح کی ہے کہ قسری قوت کی راہ میں اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو جسے پھاڑ کر پتھر اوپر کی جانب جا رہا ہے، تو یہ پھینکا ہوا پتھر فلک کی سطح تک پہنچ جاتا لیکن یہاں یہ کہتا ہے کہ قاسر ہی بعض جگہوں میں سکون پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتا ہے، دونوں باتوں میں تطبیق آسان نہیں ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس سکون کا فاعل اور سبب طبیعت ہے، لیکن بایں شرط کہ قاسر میں ضعف پیدا ہو لے، اور قسری قوت کے ضعف کی علت بھی طبیعت ہی کا وجود ہے، مگر بایں طور کہ جس ہوا کو پھاڑ کر پتھر اوپر کی طرف گیا ہے اس کی مقاومت اور اس کی جانب سے جو مقابلہ ہوتا ہے، وہ بھی طبیعت میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ قسری قوت کو ضعیف کرے، یعنی جہاں پر پہنچ کر اس

حرکت کو سکون حاصل ہوگا، اس سے پہلے ہوا کی مقاومت طبیعت میں اس استعداد کو پیدا کرتی چلی جاتی ہے، آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے کہ ہوا کی مقاومت اور مقابلے کی جہت جتنی بڑھتی چلی جائے گی قسری قوت کے ضعف میں اسی نسبت سے اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، پس سکون کے سبب کا بھی یہی حال ہے، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ قاسری پتھر میں اس قوت کو پیدا کرتا ہے جو اس پتھر کو کسی جگہ پر سکون عطا کرتی ہے یعنی مقصد یہ ہے کہ اوپر کی طرف جو قوت اس پتھر کو طبیعت پر غالب اگرلے جارہی تھی وہی قوت جب طبیعت کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے، تو سکون کے اسباب میں سے ایک سبب اس وقت تک بنی رہتی ہے جب تک اصلی اور طبعی قوت اس پر غالب نہ آجائے، کہ اس کے بعد پتھر کی حرکت نیچے کی طرف ہونے لگتی ہے، باقی امام نے جواب میں جو یہ کہا تھا کہ اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جب جسم کا حرکت کی آخری حالت میں حرکت سے موصوف ہونا ناممکن ہو جائے تو اس وقت اس جسم کے لئے سکون خود بخود ضروری ہو جاتا ہے علت اور سبب کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی گویا لوازم اپنے ثبوت میں جس طرح علت کے محتاج نہیں ہوتے وہی اس کا بھی حال ہوگا اور اس بنیاد پر یہ ماننا ہمارے لئے لازم نہ ہوگا کہ پتھر اوپر میں ٹھیرا ہے کیونکہ اس ضرورت کا ازالہ ہوگیا، اور طبیعت پھر باعث حرکت بن جائے گی، امام کے جواب کا گویا یہی خلاصہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کا یہ جواب انتہا سے زیادہ رکیک ہے بچند وجوہ پہلی وجہ یہ ہے کہ سکون کا شمار ان اعدام میں ہے جو اپنے حصول میں علت کے محتاج ہوتے ہیں، کیونکہ سکون کے متعلق دو ہی خیال ہو سکتے ہیں، یا تو اس کو وجودی مانا جائے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اس کی تعبیر یہ کرتے ہیں، یعنی "کسی مکان یا کم یا کیف وغیرہ میں ایک مدت تک رہنا" اس کو سکون کہتے ہیں یا اگر خود سکون وجودی نہیں ہے، تو اس وجودی (یعنی مکان وغیرہ میں ہونا) صفت کے لوازم میں سے وہ ضرور ہے اور ہر حال میں اس کے لئے وجودی علت کی ضرورت ہے، محض یہ بات سکون کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں ہے کہ حرکت کی علت نہیں پائی جاتی، دوسری وجہ یہ ہے کہ

انھوں نے جو یہ فرمایا کہ جب ضرورت کا ازالہ ہوگیا تو طبیعت باعث حرکت بن گئی، اس فقرے کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ جس کا وجود ضروری ہو، اس کا ازالہ آخر بلا سبب کیوں ہوگیا، تیسری وجہ یہ ہے کہ لوازم ماہیت کے متعلق انھوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ لوازم دراصل ماہیت کے معلول ہوتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو خواہ خارجی وجود ہو، یا ذہنی یہ تو بعضوں کا مذہب ہے اور بعضوں کا خیال ہے، کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے لوازم کی علت ہے، کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ لوازم اسی علت کے معلول ہوتے ہیں جس علت کی معلول ماہیت ہوتی ہے، اور میری رائے میں صحیح بات یہ ہے کہ لوازم معلول بالعرض ہوتے ہیں، بہر حال کوئی سا بھی مذہب اختیار کیا جائے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ لوازم کا حصول ماہیت کی علت کے حصول سے جدا نہیں ہوسکتا (امام کے جواب کی تنقید ختم ہوئی)

اس سلسلے میں جو مشکلات پیش کئے گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ سکون تو ایک زمانی شے ہے، یعنی جو اپنے زمانے کی تقسیم سے جو خود بھی تقسیم ہوجاتی ہے، اب دو حرکتوں کے بیچ میں سکون کی جتنی بھی مقدار مانی جائے گی، اس سے کم مقدار بھی کافی ہوسکتی ہے پھر سکون کے زمانے کو جو معین کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ جسم کے حالات بڑائی، چھوٹائی، صغر و کبر کثافت و لطافت، گرانی، اور سبکی ثقل و خفت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، پس یہی چیزیں سکون کی مقدار کے معین ہونے کے اسباب ہوسکتی ہیں۔

دو مستقیم حرکتوں کے درمیان میں جو لوگ سکون کی ضرورت کا انکار کرتے ہیں، ان کی منجملہ اور دلیلوں کے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک عظیم الشان چٹان مثلاً اوپر سے گرتی ہوئی آرہی ہو اب اگر راستے میں اس چٹان کی ملاقات ایک ایسے دانے سے ہوجائے جو نیچے سے پھینکا گیا تھا، اور یہی وقت اس دانے کے پلٹنے کے یعنی دوسری حرکت دانے کی شروع ہونے

سے پہلے جس سکون کی ضرورت بتائی جاتی ہے، اتفاق سے دانہ اسی سکون کی حالت میں تھا، چاہیئے کہ اوپر سے نیچے آنے والی چٹان اس دانے کی وجہ سے درمیان ہی میں اٹک جائے، بلکہ اگر چٹان کی وجہ سے بھی اس دانے میں نیچے کی طرف حرکت شروع ہو، جب بھی چونکہ چڑھاؤ کی حرکت کو چھوڑ کر اب اس میں اتار والی حرکت شروع ہوگی، بیچ میں سکون کا ہونا ضرور ہے، اس لئے چٹان ہی نہیں بلکہ پہاڑ بھی اگر آرہا ہو، تو چاہیئے کہ وہ بھی رک جائے، اس کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ دانہ دراصل پہاڑ کی وجہ سے نہیں، بلکہ پہاڑ کی حرکت سے ہوا میں جو حرکت ہوگی، ہوا کی اس حرکت سے ٹکرانے کی وجہ سے دانہ پلٹ پڑے گا، اور ایسی صورت میں پلٹنے کے لئے جو سکون دانے میں پیدا ہوگا وہ پہاڑ کی ملاقات سے پہلے ہوگا، پھر ان جواب دینے والوں پر جب یہ اعتراض ہوا کہ یہ تو مشاہدہ ہے کہ پہاڑ سے دانے کی ملاقات اسی وقت ہوئی ہے جب وہ دانہ اوپر کی جانب چڑھ رہا تھا، نہ کہ پلٹنے کے وقت پہاڑ سے اس کی ملاقات ہوئی ہے، مثلاً کوئی پتھر اوپر سے آرہا ہو، اور نیچے سے کوئی تاک کر نیچے سے اس پر تیر چلائے، یا آنے والے پتھر کو کوئی نیچے سے ہاتھ کو حرکت دے کر رد کرے تو اس وقت یہ مشاہدہ بدیہی ہو جاتا ہے بعضوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے، کہ دانے سے پہاڑ کا ٹھہر جانا زیادہ سے زیادہ بعید از عقل ہے، لیکن محال تو نہیں ہے، امام رازی ہی نے لکھا ہے کہ یہ بات اگرچہ بعید از عقل ہے لیکن جب ممکن ہے اور دلیل سے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، تو اس کا ماننا ناگزیر ہے، میں کہتا ہوں کہ آخر کس دلیل کا یہ اقتضا ہے، دلیل یا برہان سے اگر کوئی بات ثابت ہوئی ہے تو وہ یہ ہے کہ ایسی دو حرکتیں جن میں دونوں حقیقی اور واقعی حرکتیں ہوں ان کے بیچ میں سکون کا ہونا ضروری ہے، لیکن ایک حرکت حقیقی ہو، اور دوسری حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہو، ان میں بھی سکون کی ضرورت ہے، یہ کہاں سے ثابت ہوا، میری مراد مجازی سے ایسی حرکت ہے، جیسے کشتی کے سوار کی حرکت ہوتی ہے کہ یہ حرکت ذاتی طور پر دراصل سکون ہے، بس یہ کہا جاسکتا ہے کہ دانے کی حرکت

اگرچہ سکون پر ختم ہوگئی تھی لیکن باوجود اس سکون کے پہاڑ یا چٹان کی حرکت سے اس کو عرضی حرکت بھی ہوتی رہی اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک ساکن جسم کسی دوسرے متحرک جسم سے متصل ہونے کی وجہ سے اسی جانب عرضی طور پر متحرک ہو جو اس کی طبیعت کی حرکت کی جہت اس وقت ہو جب تمام بیرونی موانع سے خالی ہو، لیکن اس وقت چونکہ بیرونی قوت کا کچھ نہ کچھ بقیہ اس میں ابھی باقی ہے، اس لیے بجائے ذاتی اور طبعی حرکت کے اس کی یہ حرکت عرضی ہوگئی۔

فصل فاعل اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم اس فصل میں کی جائے گی، اب تک حرکت کے حالات کے اعتبار سے ہم گفتگو کرتے رہے اور اب ہم اس پر گفتگو کریں گے کہ انواع کے اعتبار سے حرکت کی کیا کیفیت ہے، بہرحال ایسی حرکت جو بذات خود حرکت ہو، یعنی حرکت بالذات کی تو تین قسمیں ہیں طبعی ارادی قسری، اور اگر بالذات کی قید نہ لگائی جائے بلکہ مطلق حرکت کے اقسام سے سوال ہو، تو اس حساب سے اس کی چار قسمیں ہو جاتی ہیں، تین تو یہی مذکورۂ بالا اقسام، اور چوتھی قسم حرکت بالعرض۔

اچھا تو میں اب ہر قسم کا بیان شروع کرتا ہوں، اس کی تقریر یوں کرنی چاہیئے، کہ ہر وہ چیز جو حرکت سے متصف ہوتی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا اس میں خود حرکت موجود ہوگی یا بذات خود تو اس میں حرکت نہیں پائی جاتی لیکن جس چیز سے اس کو اتصال و اقتران حاصل ہے، دراصل وہ چونکہ متحرک تھی اس لئے حرکت کا انتساب اس کی طرف بھی کر دیا گیا ہے ثانی الذکر کو حرکت بالعرض کہتے ہیں، اور پہلی صورت جس میں خود حرکت پائی جاتی ہے اس کے متعلق دیکھنا چاہیئے کہ اس کی حرکت کا سبب خود اسی میں موجود ہے، یا اس سے خارج ہے، اگر خارج ہے، تو اس کا نام حرکت قسری ہے، لیکن جس میں حرکت کی سبب خود متحرک کے اندر موجود ہے اگر وہ کوئی ادراک وشعور والی ہستی ہے، تو اس کا نام حرکت نفسانیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے تو اس کا نام حرکت طبعیہ ہے، یہ تو عام کلی تقسیم ہے لیکن بعض

خاص خاص حرکات کے متعلق لوگوں کو یہ دشواری محسوس ہوتی ہے کہ آخران کوکس قسم
میں داخل کیا جائے، خصوصاً نبض کی حرکت کے متعلق فیصلے میں سخت اختلاف ہے۔
بعض کہتے ہیں کہ نبض کی حرکت طبعی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادی (نفسانی) ہے،
پھران دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اپنی قرار دیجائے
یا وضعی، یا، کمی، ہر فریق اپنے دعوے کے ثبوت میں وجوہ پیش کرتا ہے، جس کی
تفصیل طب کی کتابوں خصوصاً کتاب قانون کے "کلیات" میں موجود ہے،
بعض علماء نے سانس کی حرکت کے متعلق لکھا ہے کہ ایک حساب سے وہ
ارادی ہے اور ایک اعتبار سے طبعی ہے، یعنی اس کا تعلق ارادے سے بھی ہے
اس لئے کہ ہر سانس ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے جس کے اعتبار سے
سانس لینے والا اس کو اپنے ارادے سے مقدم بھی کر سکتا ہے اور متاخر بھی،
لیکن چونکہ سانس لینے والوں کو اس کی ایسی ضرورت ہے کہ کسی طرح اس سے
بے نیاز نہیں ہوسکتے، اس لئے ارادے سے گویا اس کو تعلق نہیں ہے صاحب قانون
نے جو یہ لکھا ہے کہ "سانس کی حرکت ارادی ہے اس لئے کہ اس کی جو فطری
راہ اور طبعی مجریٰ ہے وہ بدلا جا سکتا ہے" اس سے ان کی وہی غرض ہے جو
میں نے بیان کیا، باقی اس پر یہ اعتراض کہ سونے والوں میں تو ارادہ
نیند کے وقت موجود نہیں رہتا، اب اگر سانس کی حرکت کو ارادی قرار دیا جائیگا
تو لازم آتا ہے کہ نیند میں کوئی سانس نہ لے"، مگر یہ اعتراض لغو ہے، اس لئے
کہ سونے والوں سے ارادی حرکات صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کو یہ محسوس
نہیں ہوتا کہ ان کی حرکتیں ارادی ہیں، اور نہ اس کا شعور ہی ان کو یاد رہتا ہے،
اسی طرح نشو ونما کی حرکت کے متعلق بہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی
ہے یعنی نشو ونما قبول کرنے والے اجسام کی طبیعتوں کا وہ اقتضا ہوتا ہے،
یعنی جب غذا ان کے اندر پہنچ کر اجزائے جسم میں جذب ہو جاتی ہے تب ان کے
طبائع یہ چاہتے ہیں کہ جسم تینوں اقطار میں بڑھتا جائے، اور ارباب تحقیق کے
نزدیک یہی حال نبض کا بھی ہے اس لئے یہ حرکت قصد اور ارادے سے بھی
نہیں ہوتی اور نہ کبھی خارجی قاسر اس کا سبب ہوتا ہے بلکہ قلب میں جو حیوانی قوت

پائی جاتی ہے وہ نفس کی حرکت کا سبب ہوتی ہے (باقی یہ بات کہ وہ اپنی ہے یا وضعی یا کچھ اور) تو جمہور کا میلان اسی طرف ہے کہ وہ اینی اور مکانی ہے، لیکن بعض لوگوں نے وضعی قرار دیا ہے اور بعضوں نے کمی (جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا تھا) اس پر اگر تم اعتراض کرو، کہ طبعی حرکت کا تو قاعدہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی سمت کی طرف ہوتی ہے، بلکہ اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ چڑھاؤ اور اتار کے سوا طبعی حرکت کی اور کوئی شکل نہیں ہے، یعنی طبعی حرکت کے ذریعے سے متحرک یا اوپر جائے گا جیسے آگ وغیرہ کا حال ہے یا نیچے آئے گا جیسے مٹی اور اس کے اجزا کا حال ہے، میں کہتا ہوں کہ عنصری بسائط تک یہ بات صحیح ہے، لیکن ان کے سوا نباتی یا حیوانی طبائع میں طبعی حرکات مختلف جہتوں اور مختلف غائتوں کی طرف بھی واقع ہوتی ہیں، اور تغذیہ وثمرائین کی شان یہ ہے کہ ان سے ایسی حرکتیں صادر ہوتی ہیں، جن کی کبھی ابتدا مرکز سے ہوتی ہے اور محیط تک پھیل جاتی ہیں جیسا کہ انبساط میں ہوتا ہے، اور کبھی محیط سے شروع ہو کر مرکز تک پہنچتی ہے، جیسا کہ انقباض میں ہوتا ہے، لیکن انبساط والی حرکت سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ محیط تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ انقباض کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مرکز تک رسائی حاصل ہو جائے، بلکہ دونوں حرکتوں سے غرض یہ ہوتی ہے، کہ ان خراب ہواؤں کا ازالہ ہو جائے جن سے مزاج میں فساد پیدا ہوتا ہے، ان دونوں حرکتوں کی جسم کو ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایک ہی قوت سے متضاد آثار یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں،

میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ بجائے چار کے حرکت کو پانچ قسموں پر تقسیم کیا جائے، یعنی حرکت کی ایک اور قسم ہے جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس کا نام تسخیری حرکت رکھا جائے، یہی نام اس کے لئے موزوں ہے اور یہ اس حرکت کی طرف اشارہ ہے جس کا مبدء اور سرچشمہ نفس ہے یعنی نفس طبیعت کو اپنا خادم اور آلۂ کار بنا کر اس حرکت کو پیدا کرتا ہے، لیکن نفس طبیعت کو جو اس کام کے لئے استعمال کرتا ہے، اس کے لئے مزید کسی جدید ارادے کی حاجت نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں جو ذاتی تعلق ہے وہی اس کے لئے کافی ہے،

ایسی قسم کے اضافے کی وجہ سے دو ہی صورت اختیار کرنی پڑے گی، یعنی طبعی حرکت کی دو قسمیں کر دی جائیں ایک طبعی حرکت وہ جیسے نفس طبیعت کو اپنا خادم و آلہ بناکر صادر کرے اور دوسری وہ جس میں یہ نہ ہو بلکہ بذات خود طبیعت اس کا سبب ہو، یا نفسانی حرکت کی دو قسمیں قرار دی جائیں، ایک قسم وہ جو کسی زائد ارادے کے ذریعے سے نفس اس حرکت کو پیدا کرے دوسری وہ جس میں طبیعت کو اپنا خادم بنائے اسی قسم میں وہ دوری حرکت بھی داخل ہے جو فلک کی طبیعت کی طرف منسوب ہے کیونکہ فلکی نفس طبیعت کو خادم بناکر اس حرکت کو صادر کرتا ہے قدیم حکماء کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے کہ فلک میں پانچویں قسم کی طبیعت پائی جاتی ہے (جو اربعۂ عناصر کے سوا ہوتی ہے) پچھلے لوگ چونکہ اصل مقصد کو نہ پا سکے اس لئے اس خیال کی تاویل انھوں نے دو[2] طریقوں سے کی، پہلی تاویل یہ کی گئی ہے کہ افلاک کے حرکات اگرچہ طبعی نہیں ہوتے، لیکن ان اجسام کی طبیعت (جو عناصر کے طبائع سے مختلف ہے) کے یہ حرکت مخالف نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حرکت ظاہر ہے کہ جسم سے خارج چیز سے تو پیدا نہیں ہوتی پس گویا وہ طبعی ہی ہوئی، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے، کہ حرکت جس قوت سے بھی پیدا ہوتی ہے میل ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اب فلک میں یہ ہوتا ہے کہ جس نے اس میں پہلی حرکت کو پیدا کیا، وہی فلک میں ایک میل کے بعد دوسرا میل مسلسل پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور اس میں کیا حرج ہے اگر اسی میل کا نام طبیعت رکھ دیا جائے، اس لئے کہ نہ وہ نفس ہے نہ ارادہ ہے، نہ کوئی ایسی چیز ہے جو باہر سے حاصل ہوئی ہو اسی کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ حرکت نہ پیدا کرے یا مقررہ جہت کے خلاف حرکت دے، نیز اس فلکی جسم کی طبیعت کا جو اقتضا ہے اس کے بھی خلاف نہیں ہے، اب اگر اسی کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اور کہہ دیا جائے کہ فلک طبعی حرکت کے ساتھ متحرک ہے تو کیا حرج ہے، اسی بنیاد پر بطلیموس نے کہا تھا کہ "کوئی صاحب اختیار ہستی اگر کسی ایسی بات کو طلب کرے جو اس کے لئے بہتر ہو، اور لزومی طور پر اس کو اختیار کرلے، تو اس میں اور طبعی فعل میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔"

میں کہتا ہوں کہ افلاک کے حرکات طبعی ہیں اور ان کے طبائع تجدد پذیر حقائق ہیں، دوری حرکات براہ راست انھی سے پیدا ہو رہے ہیں، ان کی یہ طبیعتیں ان کے نفوس اور عقول سے کوئی جداگانہ چیزیں نہیں ہیں، جیساکہ پہلے کبھی میں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، تحقیق کا یہ مقام نہیں ہے، بلکہ دوسری جگہ اس کی تفصیل ہونی چاہیے۔

فصل

طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، قاعدہ ہے کہ ہر طبعی حالت کا ازالہ قسری قوت کے ذریعے سے ممکن ہے، نیز طبعی حالت کبھی طبیعت کے ساتھ بالفعل پائی جاتی ہے اور کبھی بالقوۃ، اس حال کو حاصل کرنے کے لئے جب وہ بالقوۃ ہو، طبیعت حرکت کر سکتی ہے اب ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے کہ طبعی حرکت کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ قاسر کی وجہ اگر شے کسی غیر طبعی حالت میں پہنچ گئی ہے مثلاً مٹی کے ڈھیلے کو کسی نے اوپر کی جانب پھینک دیا، اب جب قسری قوت کا ازالہ ہو جائے تو طبیعت حرکت کر کے شے کو اس کی طبعی حالت پر واپس کر دیتی ہے، اور ایک غرض طبعی حرکت کی یہ بھی ہوتی ہے اسی طرح جب کوئی حال قوت وصلاحیت کی کیفیت میں رہتا ہے، تو طبیعت حرکت کر کے اس قوت وصلاحیت کو بالفعل کر دیتی ہے، طبعی حرکت کی یہ دوسری غرض ہے یعنی ان طبعی کمالات کا حصول جو بالقوت تھے، لیکن اینی اور مکانی حرکات کے متعلق چند مشکلات پیش آتے ہیں، یعنی بھاری چیزوں کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ جب اوپر چڑھنے کے بعد نشیب کی طرف وہ آتی ہیں، تو اس وقت کیا وہ خود مرکز کی طالب ہوتی ہیں، اسی طرح ہلکی چیزیں جب طبعی رفتار کے ساتھ اوپر جاتی ہیں، تو کیا فلک کی سطح کو چھونا چاہتی ہیں، مگر دونوں باتیں ناممکن ہیں اس لئے کہ پوری زمین کے لئے مرکز کا پانا ناممکن ہے (آخر جو اتنی طویل و عریض ہے مرکز جو ایک نقطہ کا نام ہے کیسے چھو سکتی ہے) اور یہی حال مثلاً آگ کا ہے، کہ زیادہ سے زیادہ آگ کی سطح فلک کی باطنی سطح کو چھو سکتی ہے (لیکن پوری آگ کا فلک کی سطح کا چھونا ناممکن ہے) ظاہر ہے

جو چیز طبعی ہوگی اس کو ممکن ہونا چاہیئے نہ کہ ناممکن، نیز یہ بھی سوال ہوتا ہے (کہ وہ تمام حرکات طبعی جو اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہیں اگر ان کا مقصد مرکز کا پانا ہے) تو پانی اوپر سے آتے ہوئے پھر زمین کے اوپر کیوں ٹھہر جاتا ہے، (اسی طرح جو نیچے سے اوپر جاتی ہیں اگر فلک کی سطح کا چھونا ان کو مطلوب ہوتا) تو ہوا آگ سے نیچے کیوں اٹک کر رہ جاتی ہے، یہ جواب کہ دو ہلکے عناصر (آگ اور ہوا) اگرچہ طالب تو محیط (فلک ہی کے) ہیں لیکن آگ غالب آگئی، اور آگے بڑھ گئی، اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہم ہوا میں جب ہاتھ پھیلائیں، تو ہمیں یہ محسوس ہو کہ وہ اوپر جانا چاہتی ہے، جیسے ہوا کو کسی برتن میں بند کر کے ہم پانی میں جب دباتے ہیں تو ہمیں یونہی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بھاری جسم ہوں یا ہلکے ہر ایک کا مطلوب مطلق مکان[1] کو قرار دیا جائے، کہ یہ بداہت کے خلاف ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلق مکان کے کچھ کچھ حصے ان کے مطلوب ہیں، اس لئے کہ مکانوں میں ذاتی حیثیت سے کچھ اختلاف نہیں ہے، اور یہ احتمال بھی غلط ہے کہ پورے کرے سے صرف نزدیک اور قریب ہونا طبیعت کا مطلوب ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہیئے کہ کنوئیں میں جو ڈھیلا ڈالا جائے، وہ اس کے دہانے کے اوپر ہی چپک کر رہ جائے۔

میں کہتا ہوں کہ جب یہ سارے احتمالات غلط ثابت ہو چکے، تو اب صحیح بات یہی ہے کہ طبیعت کا حقیقی مطلوب در اصل خیر ہے لیکن مطلق خیر نہیں، بلکہ ترتیب کی شرط کے ساتھ یہ طلب مشروط ہے، یعنی پانی کے لئے مثلاً یہی مناسب ہے کہ اس کی جگہ زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہو مناسبت کی وجہ

---

[1] محشی نے لکھا ہے کہ یہ ثابت بن قرہ کا مذہب ہے اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ "زمین بیچ فضا میں کس طرح اٹکی ہوئی ہے" اس کے جواب میں بعضوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ چاروں طرف سے آسمان زمین کو ڈھکیل رہا ہے مدافعت کی قوت چونکہ ہر طرف مساوی تھی اس لئے بیچ میں اٹکی پڑی ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ہر طرف سے آسمان زمین کو جذب کر رہا ہے اور جذبی قوت کی مساوات سے زمین درمیان میں لٹک کر رہ گئی ہے ۱۲۔

یہ ہے کہ پانی میں چونکہ ٹھنڈک کی صفت اور قوام اس کا درمیانی درجے کا ہے یعنی نہ زیادہ گاڑھا ہے اور نہ زیادہ رقیق، اس لئے اس کو زمین سے مناسبت ہے، اور رطوبت، و سیال و مائع ہونے کے صفات کی وجہ سے اس کو ہوا سے مناسبت ہے، اسی پر دوسرے اجسام کے چیزوں اور طبعی جگہوں کو قیاس کر لینا چاہئے، بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر ان کے طبعی مقامات اور چیزوں کی یہ ترتیب نہ ہوتی تو اپنی ضد کے انتصال سے سب تباہ و برباد ہو جاتے، (مثلاً زمین کا انتصال اگر آگ سے ہوتا یا پانی کا انتصال آگ سے ہوتا تو کیا موجودہ نظام قائم رہ سکتا تھا) اور میں یہ اس بنیاد پر کہہ رہا ہوں کہ ان واقعی امور سے قطع نظر کر کے کوئی سمت صرف سمت ہونے کی حیثیت سے کسی کی مطلوب کیوں ہونے لگی،

بہرحال اصل مقصود تو اس نتیجے کا حاصل کرنا، اور اس کے مخالف حال سے گریز کرنا ہے، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ بسا اوقات یہ مشاہدہ ہوتا ہے، کہ مکان تو طبعی ہے لیکن ترتیب غیر طبعی ہے، مثلاً کسی ایسے گھڑے کو جس میں ہوا بھری ہوئی ہو، اگر ہوا میں ایسی جگہ معلق کر دیں جہاں سے وہ پانی کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہو، تو دیکھا جاتا ہے کہ گھڑا مسلسل پانی کو چوستا رہتا ہے، اس کی وجہ کیا ہے یہی کہ ہوا ایک اجنبی محیط یعنی گھڑے سے بھاگنا چاہتی ہے، اور پانی مسام کی راہ سے چڑھ چڑھ کر اس کی جگہ کو اس لئے پر کرتا رہتا ہے کہ خلا محال ہے، اس پر اگر یہ پوچھا جائے، کہ یہاں جو حرکت ہو رہی ہے اس کا سبب غیر طبعی سے گریز ہے یا طبعی کی طلب ہے تو میں کہوں گا کہ دونوں باتیں ہیں، اس لئے کہ دونوں میں کچھ تضاد تو ہے نہیں، اور صرف گریز کو سبب نہیں قرار دیا جا سکتا، ورنہ چاہئے تھا کہ حرکت کسی خاص سمت کی طرف نہ ہوتی، بلکہ جدھر بھی اتفاق ہوتا اسی طرف رخ کرتی، کیونکہ ترجیح تو پھر کسی کو کسی پر ہو گی نہیں، مگر ظاہر ہے کہ یہ بالکل غلط اور خلاف مشاہدہ ہے، (اس لئے معلوم ہوا کہ طبعی حرکت میں غیر طبعی حال سے گریز اور طبعی حال کی یافت دونوں مطلوب ہیں)

فصل

کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی اور اسباب جمع ہو سکتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل بیان کی جائیگی، ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود عدم سے وجود کے دائرے میں آیا، یعنی ابداعی جسم میں ذاتی حرکت کے بعد صرف دوری وضعی حرکت اور نفسانی کیفیت والی حرکت کے سوا اور کسی دوسری حرکت کا مبدء نہیں پایا جا سکتا، اس لئے کہ اس قسم کے اجسام میں اپنی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نمو، انحطاط، تخلخل اور تکاثف وغیرہ کا پایا جانا ناممکن ہے اسی طرح ان میں ایک حال سے دوسرے حال ایک کیفیت غیر نفسانی سے دوسری کیفیت کی طرف حرکت کی بھی گنجائش نہیں ہے، مثلاً گرم ہوتے چلے جانا ٹھنڈے ہوتے چلے جانا ایک رنگ کو چھوڑ کر دوسرا رنگ آہستہ آہستہ اختیار کرنا جسے تلوّن کہتے ہیں آہستہ آہستہ غذا ہضم کرنا، سانس لینا، ان باتوں کا امکان ان میں کہاں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزوں سے ان کی ذات پاک اور بری ہے جیسا کہ عنقریب تمھیں معلوم ہوگا، اسی لئے ان امور کے مبادی واسباب ان اجسام میں نہیں پائے جا سکتے، ورنہ اگر پائے جاتے اور پھر ان کے آثار بھی ان پر طاری نہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ طبیعت اپنے کام کو چھوڑ بیٹھی حالانکہ یہ محال ہے۔

باقی ایسے اجسام جن میں چیز سے چیز بنتی ہے، اور تکون وفساد کا سلسلہ ان میں جاری ہے، خصوصاً ان میں جو اجسام مرکب ہیں، جائز ہے کہ ان کے اندر بعض مبادی دوسرے مبادی کے ساتھ جمع ہو جائیں، بلکہ جمع ہوتے ہیں، اور جس طرح مبادی جمع ہوتے ہیں ان مبادی کے مختلف حرکات بھی ان میں جمع ہوتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی قسم کا بھی جسم ہو، یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جسم میں حرکت مستقیمہ اور حرکت مستدیرہ کے مبادی جمع ہوں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قسم کا جسم جب اپنے طبعی مکان سے باہر ہو جائے اور اس کی طبیعت میں دونوں حرکتوں کا مبدء ہو، تو لازم آئے گا کہ اپنے طبعی مکان تک جو اس کا مطلوب ہے حرکت مستقیمہ سے پہنچے اور دوری حرکت کا مبدء اس کو گھما کر

اس مطلوب سے پھیر دے اور یہ دونوں باتیں اس کی طبیعت ہی کے اقتضا ؤں میں ہوں ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، ہاں! ایک صورت ممکن ہو سکتی ہے یعنی یہ مانا جائے کہ دوری حرکت کا میل اس میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ جسم اپنے طبعی مکان میں ہو لیکن ایسی صورت میں دوری حرکت کا مبدء طبعی باقی نہ رہے گا، نیز اس کا بھی امکان نہیں ہے کہ دوری حرکت کو بجائے طبیعت کے نفس کی طرف منسوب کر دیا جائے، اس لئے کہ نفس طبیعت کے توسط بغیر کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ ہمارا خیال ہے علاوہ اس کے بجائے خود یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے کہ کسی خارجی تحریک کو جسم اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اسی قسم کی حرکت کا اس میں ذاتی میلان بھی ہو، پھر اگر نفس اس میں دوری حرکت پیدا کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس میں دوری حرکت کا میل ذاتی طور پر پایا جاتا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس طرح سب مانتے ہیں کہ جسم جب اپنے طبعی مکان اور حیز میں نہیں رہتا تو اس وقت اس کی طبیعت حرکت کو چاہتی ہے اور جب طبعی مکان میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت طبیعت ہی سکون کو بھی چاہتی ہے پھر جیسے یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، کیوں نہ یوں ہی، دوری حرکت کے متعلق مانا جائے کہ طبیعت طبعی مکان میں پہنچنے کے بعد بجائے سکون کے دوری حرکت کو مقتضی ہو جاتی ہے، میں نے جو کہا کہ اس احتمال کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جو شکل پیش کی گئی ہے، اس میں طبیعت صرف ایک ہی بات کو چاہتی ہے یعنی اپنے طبعی مکان میں سکون، لیکن کبھی یہ سکون حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس لئے ضمناً حرکت کو بھی چاہتی ہے، لیکن سکون کے لئے اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ جسم اپنے طبعی مکان میں دوری حرکت سے موصوف ہو، یعنی سکون حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ جسم اپنے طبعی مکان میں گھومے اور گھومنے کے بعد ساکن ہو، اس لئے کہ مکان کے اجزا میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں، کسی جز کو چھوڑنا اور کسی پر آکر ٹھہر جانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے (اور دوسری حرکت کے معنی یہی ہیں)

فصل

قسری حرکت کے مبدء اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کیجائیگی،
اس باب میں صحیح ترین خیال یہ ہے کہ حرکت قسری کی علت
بھی اسی جسم کی طبیعت ہے جس پر قاسر نے عمل کیا ہے،
یعنی خارجی قوت کا اثر قبول کر کے جو متحرک ہوا ہے اور طبیعت اس حرکت
کا مبدء اس تغیر کی وجہ سے ہو جاتی ہے جو بیرونی قوت کے عمل سے جسم میں
پیدا ہو جاتا ہے یعنی یہی تغیر طبیعت میں اس کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتی ہے
کہ حرکت قسری کی وہ علت اور مبدء ہو جائے، باقی شیخ کے کلام سے بظاہر
معلوم ہوتا ہے کہ حرکت قسری کا مبدء وہ میل ہوتا ہے جو بیرونی محرک سے
جسم میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس میں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ حرکت قسری
کے لئے صرف مدافعت کافی نہیں ہے اس لئے کہ قاسر سے جو قوت مدافعت
کی جسم میں حاصل ہوئی تھی، وہ تو باقی نہیں رہتی، اور مدافعت کی وہ قوت جو
طبیعت سے تدریجی طور پر پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کا مآل
یہی ہوا کہ اس حرکت کا مبدء بھی طبیعت ہی ہے گویا قسری اور غیر مناسب
میلانوں کے پیدا کرنے میں طبیعت کا وہی حال ہے جو مناسب طبعی میلانوں
کے پیدا کرنے میں اس کا حال ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ بخار ہی اور
غیر طبعی غریب حرارت کو مریض کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے، کہ
اپنی فطری حالت سے وہ ہٹ گئی ہے پھر جب طبیعت اپنی فطری حالت
پلٹ کر آجاتی ہے تو اس سے پھر وہی حالات صادر ہونے لگتے ہیں جو جسم
کی طبیعت کے مناسب ہوتے ہیں، یا ناہموار شکل جس میں نشیب و فراز یا
دندانے ہوں، اس کو بھی زمین کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے، کہ قسری
اور بیرونی اسباب کی وجہ سے زمین کی طبیعت جو کروی اور گول شکل چاہتی
تھی، اس شکل کو کھو بیٹھی ہے پھر زمین میں جو طبعی صفت یبوست (خشکی)
کی پائی جاتی ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو شکل بھی حاصل ہو، اس کو زور سے
پکڑ لے اور اس کو محفوظ رکھے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین اپنی اصلی گول شکل
کی طرف پھر واپس بھی نہیں ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی منافات کی صورت بھی

لازم نہیں آتی، یعنی وہی طبیعت جو کردی شکل کو چاہتی تھی اب دندانہ دار غیر ہموار شکل کو پکڑے بیٹھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، اسی لیے شیخ نے لکھا ہے کہ اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ پیدا ہو جسے پتھر پھاڑ کر اوپر جاتا ہے اور اسی رکاوٹ کی وجہ سے چڑھاؤ کا جو میلان پتھر میں پیدا ہو گیا تھا، کمزور پڑتا جاتا ہے اگر یہ مقابلہ درمیان میں پیش نہ آتا، تو جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ آسمان کی سطح سے ٹکرانے کے بعد ہی واپس ہوتا، میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں کچھ پیچیدگی ہے، اور وہ یہ ہے

کہ درمیانی ہوا جسے پھاڑ کر پتھر حرکت کرتا ہے اس کے دباؤ اور رکاوٹ کی وجہ سے (پتھر جب نیچے کی طرف آتا ہے) طبعی میلان کیوں کمزور نہیں ہوتا، بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ طبعی حرکت میں جوں جوں زیادہ ہوا کی مسافت قطع کر کے پتھر زمین کے قریب پہنچتا ہے تو اس کی حرکت میں اور زیادہ تندی اور تیزی پیدا ہو جاتی ہے، الغرض تعجب کی بات ہے، کہ طبعی میلان تو ہوا کی رکاوٹ سے کمزور نہیں پڑتا اور قسری میلان کمزور پڑ جاتا ہے، (آخر دونوں میں فرق کیا ہے) ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہوائی رکاوٹوں سے میل میں کمزوری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب جسم طبعی اپنے حیز سے باہر ہو، جسم طبعی حیز سے جتنا زیادہ باہر ہوتا چلا جائے گا اسی قدر اوپر جانے کے میلان میں کمزوری بڑھتی جاتی ہے تا آں کہ بالآخر قسری میلان بالکلیہ فنا ہو جاتا ہے، اور جسم کی اصلی قوت اب نمودار ہوتی ہے، (جو اس کو واپس لا کر طبعی حیز میں پہنچا دیتی ہے)

لیکن سچی بات یہ ہے، کہ مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے دراصل ضرورت ہے کہ ہمارے چند مقررہ مشرقی اصول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی یہ بات کہ بیرونی قوت جس صورت پر عمل کرتی ہے، یہ صورت اپنی اصل ذات، اور جوہری حقیقت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منقلب ہو جاتی ہے، مثلاً پگھلے ہوئے لوہے میں وہ آتشی صورت جو حرارت اور گرمی کو پیدا کرتی ہے اس لوہے کی آہنی صورت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، اسی طرح جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے، اس میں ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے جس کی خاصیت سبکی اور خفت

ہوتی ہے، اور پتھر کی حجریت کے ساتھ یہ صورت جمع ہو جاتی ہے اور یہ جائز ہے کہ کسی واحد صوری وجود میں چند ایسے ذاتی صفات اور ذاتیات اکٹھے ہو جائیں، جو متفرق مختلف الحقائق موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے تھے اس قاعدے کے ذریعے سے اس مشہور شبہے کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ اوپر کی طرف حرکت دینے والی قوت اگر آگ کی صورت ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہی آگ اگر کسی پتھر میں لگ جائے اور وہ اتنا مشتعل ہو کہ آگ کی طرح اوپر جانے لگے، (جیسے لکڑی وغیرہ میں جب آگ لگتی ہے تو اوپر کی طرف اُس کی حرکت ہونے لگتی ہے) تو یہ ماننا پڑے گا کہ آگ کی صورت ایک جوہر میں عرض بن کر پائی گئی، حالانکہ وہ تو جوہر ہے اچھا تو اصل مسئلے کی طرف توجہ کرنا چاہیے، گفتگو قسری حرکت کے مبدء میں ہو رہی تھی، معلوم ہونا چاہیے کہ اس حرکت کی علت میں جتنے مذاہب وخیالات ممکن ہیں وہ چار ہی ہو سکتے ہیں، یعنی اس حرکت کی علت یا تو اس جسم میں موجود ہوگی جس پر قسری قوت نے عمل کیا ہے یا اس سے باہر موجود ہوگی، پہلی شق یعنی خود اسی جسم مقسور میں اس کو اگر مانا جائے تو دو ہی احتمال ہیں، اختتام حرکت تک وہ موجود رہتی ہے، یا نہیں موجود رہتی ہے اگر باقی نہیں رہتی ہے، تو گویا "تولید" کے نظریے کو تسلیم کر لیا گیا، یعنی یہ مان لیا گیا، کہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے، اور اگر باقی رہتی ہے تو یہ وہی نظریہ ہوا جس میں مانا جاتا ہے کہ قاسر جسم میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتا ہے، جس سے جسم حرکت پذیر ہوتا ہے، یہ تو اس شق کے احتمالات ہیں جس میں اس حرکت کی علت جسم کے اندر مانی گئی تھی لیکن یہ شق کہ وہ جسم سے باہر ہے، تو اس وقت لامحالہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قسری حرکت کی علت کوئی جسم ہے، پھر اس سے جو جسم مقسور میں حرکت پیدا ہوگی اس کی دو ہی صورت ہے یعنی جذب کے ذریعے سے وہ خارجی جسم اس میں حرکت پیدا کرے گا، یا جذب وکشش کے ذریعے نہیں بلکہ دفع یعنی دھکے کے ذریعے سے یہ حرکت پیدا ہوگی، جذب والی شق تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ جو پتھر ہوا میں پھینکا گیا ہے، اس کے آگے جو ہوا ہوتی ہے،

وہ مڑ کر پتھر کو پکڑ لیتی ہے اور یوں پتھر قوت کے ساتھ آگے بڑھتا جاتا ہے اور دوسری شق یعنی دفع والا احتمال یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قاسر ہوا اور پتھر دونوں کو دھکا دے کر اوپر کی طرف روانہ کرتا ہے لیکن ہوا چونکہ پتھر سے زیادہ لطیف ہے تو اس پر دھکے کا اثر فوراً پڑتا ہے اور اپنے ساتھ وہ اس جسم کو بھی اوپر کی طرف لی جاتی ہے جو اس میں رکھ دیا جاتا ہے لیکن آخر کے دونوں خیالات بالکل غلط ہیں اس لئے کہ جذب ہو یا دفع اگر اختتام حرکت تک وہ باقی نہیں رہتے تو حرکت کے لئے پھر ایک اور علت اور سبب کی ضرورت باقی ہی رہی جو جذب و دفع کے سوا ہو اور گفتگو پھر اس علت میں بھی شروع ہو جائے گی اور اگر یہ باقی رہتے ہیں تو پھر ان کی علت میں گفتگو شروع ہو جائے گی کہ آخر ان کو بھی تو علت و سبب کی حاجت ہے اسی طرح تولید والا خیال وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ معلول کا وجود علت کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے اور یہ کہ علت مفقود ہونے کے بعد بھی اپنے معلول پر اثر انداز ہو سکتی ہے

بہرحال جب یہ بودے سخیف خیالات باطل ثابت ہو چکے تو ایک ہی رائے صحیح باقی رہی لیکن اس کی تصحیح و تحقیق کے لئے ذرا ژرف نگاہی کی ضرورت ہے یہ تو قسری حرکت کے مبدء کی بحث تھی رہ گئی یہ بات کہ قسری حرکت کی کئی قسمیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو اینی اور مکانی حرکت کی شکل میں پائی جاتی ہے پھر اس کی صورت کبھی یہ ہوتی ہے کہ طبعی مکان سے بالکلیہ متحرک کو باہر کر دیتی ہے مثلاً ایسا پتھر جو اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو ظاہر ہے کہ ایسا پتھر زمین سے بالکل جدا ہو کر دوسرے کرے میں پہنچ جاتا ہے اور کبھی بالکلیہ اپنے طبعی مکان سے متحرک جدا نہیں ہوتا جیسے کسی پتھر کو زمین پر کھینچیں باقی اٹھا کر جو کسی پتھر کو طبعی مکان سے جدا کرتے ہیں یعنی کوئی زمین سے اس کو اٹھا کر اوپر لے جائے تو یہ عرضی حرکت سے زیادہ مشابہ ہے یہ تو قسری حرکت کی دو صورتیں ہیں جن سے مکانی حرکت پیدا ہوتی ہے اسی طرح کبھی قسری حرکت وضعی بھی ہوتی ہے یعنی دوری حرکت جو قسری قوت سے پیدا ہو دراصل یہ جذب اور دفع سے مرکب ہوتی ہے جیسے چرخی وغیرہ کی حرکتوں کا

حال ہے اور کبھی دوری حرکت قسری قوت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ دو حرکتوں میں ٹکر ہو جاتی ہے سنار کی گھڑیا میں جو پگھلی ہوئی دھات چرخ کھانے لگتی ہے اس کی یہی وجہ ہوتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ حرارت سے تاؤ کھا کر دھات کے جو اجزا اپنے مستقر میں تھے وہ بلند ہو کر اوپر کی طرف چڑھنا چاہتے ہیں پھر طبعی قوت ان کو نیچے کی طرف لانا چاہتی ہے یوں کھولتے ہوئے وہ گھومنے لگتے ہیں لیکن مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان یہ رقص پیدا ہو جاتا ہے اور وہ جو لڑھکاؤ کی حرکت ہے تو کبھی یہ صورت خارجی اسباب کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی جذب و دفع کے ساتھ جب طبعی میلان جمع ہو جاتا ہے تو یہ صورت پیش آجاتی ہے مثلاً گیند کو پہاڑ سے جب لڑھکائیں باقی مقدار اور کمیت میں بھی قسری حرکت ہوتی ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتی ہے زیادہ ہونے اور بڑھنے کی صورت تو ورم اور سوجن کی ہے یا بوتل کے پانی میں جو تخلخل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کو خوب اچھی طرح زور سے چوسیں اور کمی کی صورت وہ انحطاط اور نقاہت ہے جو مرض کی وجہ سے بدن میں محسوس ہو اور وہ انحطاط جو بدن میں بڑھاپے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی نوعیت کچھ مختلف ہے یعنی کائنات کے کلی نظام کے اعتبار سے تو یہ حرکت طبعی ہے لیکن خاص جزئی بدن کے حساب سے قسری ہے کیفیت میں قسری حرکت کی ایسی مثال جس کا تعلق محسوسات سے ہو پانی ہے جب وہ گرم کیا جائے اور غیر محسوس حالات اور اخلاق میں اس کی مثال امراض اور تمام اخلاقی و نفسیاتی کیفیات ہیں شلاً کفر اور جہالت کی شدت یا بخل کا کسی میں زور بڑھتا جائے یہی حال ان تمام رذائل اور بداخلاقیوں کا ہے جو بہ تدریج پیدا ہو رہے ہوں اس لئے کہ یہ ایسے حالات ہیں جو قطعاً انسانی فطرت کی طبیعت کے خلاف ہیں (قسری حرکات کی یہ صورتیں عرضی مقولوں کی ہیں) لیکن جوہری ہستیوں کے اندر تغیرات تو میرے مسلک کے رو سے چونکہ یہ تغیرات جوہری حرکات کے نتائج ہیں اس لئے ان میں طبعی اور قسری دونوں قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں طبعی کی مثال تو پیٹ کا وہ بچہ ہے جو نطفے سے حاصل ہوتا ہے یا وہ نباتات ہیں جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں

اور قسری کی مثال وہ آگ ہے جو چقماق کی چوٹ سے پیدا ہوتی ہے یا اکسیر والے کیمیا گر جو تانبے کو سونا، رانگ کو چاندی بناتے ہیں اور یہ تو تکوین، اور بناؤ، کی مثالیں ہوئیں، بگاڑ اور فساد بھی کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے حیوانات میں جو موت بڑھاپے کا نتیجہ ہو، اور طول مدت کی وجہ سے درخت جو خشک ہو جاتے ہیں، اور کبھی قسری بھی ہوتا ہے جیسے زہر یا قتل کے ذریعے سے جو موت پیدا ہوتی ہے یا درخت کو جو کاٹ دیتے ہیں۔

فصل

ہر جسم میں ضرور ہے مستقیم حرکت کے میل کا مبدء بھی پایا جائے اور مستدیر میل کا بھی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ ہر جسم کی یہ شان ہونی چاہیئے کہ ایک مکان سے وہ دوسرے مکان کی طرف یا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حرکت کرے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ کیا جاتا ہے کہ اس جسم میں اگر مذکورۂ بالا حرکات کا مبدء پایا جاتا ہے تو یہی میرا دعویٰ ہے اور اگر نہیں پایا جاتا، تو پھر چاہیئے کہ بیرونی قوتوں کے ذریعے سے جو حرکت پیدا ہوتی ہے اس کا قبول کرنا اس جسم کے لئے بہت زیادہ آسان ہو اس لئے کہ جس جسم کا میلان کسی خاص طرف زیادہ ہوگا تو اس سمت کے خلاف اس میں حرکت پیدا کرنا ظاہر ہے کہ اسی قدر دشوار ہوگا، جتنا یہ میلان اس میں زیادہ سخت ہوگا، کیونکہ بدیہی بات ہے کہ معاوق اور رکاوٹ کے ساتھ شے کا جو حال ہوتا ہے، وہ اس حال کے مساوی نہیں ہو سکتا جب شے کے ساتھ وہ معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، اب اگر کوئی ایسا جسم فرض کیا جائے جس میں کسی میل کا مبدء نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ خارجی قوت سے اس جسم کا میل قبول کرنا بہت زیادہ آسان ہوگا، لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ایسے جسم کا پایا جانا ناممکن ہوگا جس میں کسی قسم کا طبعی میل نہ پایا جاتا ہو، ورنہ پھر یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مکان سے دوسرے مکان تک جسم اچانک دفعۃً پہنچ جائے، لیکن ظاہر ہے کہ لازم نتیا ہدے کے خلاف ہے، یعنی اچانک کوئی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو کر نہیں پہنچتا ماسوا اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ایسی حرکت بھی پائی جا سکتی ہے

جس کے لئے کوئی مدت اور زمانہ نہ ہو لیکن یہ تو محال ہے پس جس وجہ سے یہ
بات لازم آئی ثابت ہوا کہ وہ بھی محال ہے غور کرنے والوں کے لئے جس لزوم کا
میں نے دعویٰ کیا ہے بالکل بدیہی ہے اہل بصیرت ناظرین کے لئے تو اتنی بات
کافی ہو سکتی ہے اگرچہ میں جانتا ہوں کہ جھگڑالو بحثی مناظرہ کرنے والوں کے
مقابلے کے لئے ناکافی ہے اس لئے مناسب ہے کہ ذرا زیادہ تفصیل اور
وضاحت سے کام لیا جائے اچھا تو میں کہتا ہوں کہ ہر جسمانی قوت یقیناً بڑھنے
گھٹنے، زیادہ ہونے کم ہونے، متناہی ہونے غیر متناہی ہونے کے صفات
سے موصوف ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود جسم ان
صفات سے موصوف ہوتا ہے بلکہ جن اعداد، یا مقدار، یا زمانے سے جسم موصوف
ہوتا ہے ان کے ذریعے سے یہ صفات جسم کے صفات بن جاتے ہیں بہرحال
اس جسمانی قوت کی حد بندی شمار کے اعتبار سے اور زمانے کے حساب سے اور
اس قوت کی شدت و زور کے اعتبار سے ہو سکتی ہے یعنی اس قوت سے جو
آثار ظاہر ہوں یا جو حرکات پیدا ہوں ان کو گن کر اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے
اسی طرح زمانے کے حساب سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے یعنی کتنی زیادہ مدت میں
یا کتنی کم مدت میں اس سے کیا آثار یا حرکات ظاہر ہوئے اس ذریعے سے اس کا
یقیناً اندازہ ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت دراصل ایک
ایسی مقدار ہے جس میں محدود و غیر محدود سب کی گنجائش فرض کی جا سکتی ہے،
کیونکہ کم (مقدار) کی یہ خاص خصوصیت ہے، الغرض زمانے میں دونوں
باتوں کی قطعاً گنجائش ہے زمانے کی زیادتی میں اس کی گنجائش کا پتا تو
مدت اور شمار کے اختلاف سے چلتا ہے اور کمی میں اس کا اندازہ قوت کی شدت
اور زور کے تفاوت سے چلتا ہے، شاید بات پورے طور سے ذہن نشین نہیں ہوئی،
اس لئے اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جس کا تعلق
مقدار والی یا عدد والی شے سے ہو مثلاً وہ قوتیں جن سے ایک خاص وقت تک
مسلسل کچھ اعمال صادر ہوتے رہتے ہیں یا ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس
سے یکے بعد دیگرے صادر ہوتا ہے اور ان اعمال کی کوئی خاص تعداد ہے،

اب محدود و غیر محدود کے فرض کرنے کی صورت ہی ہو سکتی ہے کہ ان اعمال کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے جو مسلسل بغیر کسی انقطاع کے اس قوت سے خاص وقت تک صادر ہوتے رہے، یا اس فرض میں ان اعمال کے شمار سے فائدہ اٹھایا جائے جو یکے بعد دیگرے اس قوت سے صادر ہوئے، مقدار کے اعتبار سے اگر یہ کیا جائے گا تو عمل کی وحدت، اور اس کے زمانے کے اتصال کی شق کو فرض کر کے ایسا کیا جائے گا، یا صرف خود عمل کے مسلسل اتصال کو پیش نظر رکھا جائے گا، اور اس کی وحدت و کثرت کا خیال نہ کیا جائے، اب ان تمام اعتبارات کے حساب سے قوتوں کی تین قسمیں نکل آتی ہیں، پہلی قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان سے ایک ہی عمل مختلف زمانوں میں صادر ہوا ہے، مثلاً چند تیر انداز ہیں جن کے تیروں نے ایک محدود مسافت کو مختلف زمانوں میں قطع کیا، ایسی صورت میں یقیناً وہ تیر انداز جس کا تیر سب سے کم مدت میں پہنچا ہے اس کی قوت ان لوگوں سے زیادہ شدید اور زور دار ہوگی جن کے تیروں کے پہنچنے میں زیادہ مدت صرف ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی قوت جو شدت و زور میں غیر محدود اور لامتناہی فرض کی جائے گی لازم آتا ہے کہ اس کا عمل سرے سے زمانے میں واقع ہی نہ ہو اور دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ مختلف زمانوں میں کوئی عمل ان سے مسلسل صادر ہوا، مثلاً ہوا میں چند تیر اندازوں نے تیر چلائے، اور ہر ایک کے تیر کی حرکت کا زمانہ مختلف ہے یعنی کسی کا تیر فوراً واپس ہو گیا کسی کا دیر میں آیا ایسی صورت میں جس کے تیر کا زمانہ زیادہ ہوگا ظاہر ہے کہ اس کی قوت ان کی قوت سے قطعاً زیادہ ہوگی جن کے تیر کے حرکت کی مدت کم ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے جو قوت غیر متناہی ہو اس کا عمل غیر محدود اور لامتناہی مدت تک باقی رہے تیسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ یکے بعد دیگرے ان سے ایسے اعمال صادر ہوئے جو عدداً مختلف ہیں، مثلاً چند تیر انداز تیر اندازی کرنا شروع کریں، اور ہر ایک کے تیر اندازی کی تعداد مختلف ہو ایسی صورت میں

ظاہر ہے کہ جن سے زیادہ تعداد میں تیر اندازی بن پڑے گی وہ ان سے زیادہ
قوی ہوں گے جن کی تیر اندازی کی تعداد کم ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو قوت
غیر متناہی فرض کی جائے گی اس کے عمل کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگا الحاصل پہلا
اختلاف تو شدت اور ضعف میں ہوگا، دوسرا مدت میں تیسرا شمار اور تعداد میں،
لیکن چونکہ شدت کے اعتبار سے غیر محدودیت کا ناممکن ہونا اس لئے بالکل
ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس سے اثر کا صدور و ظہور کم سے کم مدت میں
ہو یعنی اتنی تھوڑی مدت میں کہ گویا وہ آن ہے بلکہ وہ واقع میں آن ہی ہوگی
حالانکہ زمانے کے سوا حرکت کے واقع ہونے کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے
اور مذکورۂ بالا صورت میں یہی لازم آتا ہے جو محال ہے بہر حال اس میں کوئی
شبہہ نہیں ہے کہ قسری تاثیر میں اختلاف ان چیزوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے
جس پر قسری قوت عمل کرتی اور جو اس قسری قوت کو قبول کرتی ہے مطلب
یہ ہے کہ وہ چیزیں جن پر قسری قوت عمل کرتی ہے اور جو اس عمل کو قبول کرتی ہیں
ان کی جسامت جتنی زیادہ بڑی ہوگی، قاسر کا تحریکی اثر اسی قدر ضعیف اور
کم زور ہوگا، اس لئے کہ بڑی جسامت والے جسم میں رکاوٹ اور مقابلے کی
قوت زیادہ قوی ہوگی، کیونکہ اس کی رکاوٹ جو کچھ بھی ہوگی وہ اس کی طبیعت
کا اقتضا ہوگا، اور ظاہر ہے کہ بڑے جسم میں طبیعت زیادہ قوی ہوگی اور چھوٹے
جسم میں کمزور ہوگی، جب یہ امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ
ہر حرکت میں تین متناسب امور کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی زمانہ[1]، مسافت[2]
سرعت[3] و بطوء (تیز رو اور سست رو ہونے) میں ان کا کوئی درجہ، اور یہ کلیہ ہے
کہ ان تین باتوں میں سے دو باتوں میں جب دو حرکتیں متفق ہوں گی تو تیسری
بات میں ان کا متفق ہونا ناگزیر ہے اور جو دو حرکتیں ان تین باتوں میں سے
کسی ایک میں متفق ہوں، اور اس کے بعد باقی دو میں سے کسی ایک میں
مختلف ہوں تو دوسری بات میں بھی اسی نسبت سے اختلاف ہونا لابدی ہے
اب اگر ہم کوئی ایسا جسم فرض کریں جس میں مطلقاً میل نہیں ہے یعنی عدیم المیل
ہے اور کوئی قاسر اس کو کسی معین مسافت میں، ایک خاص درجے کی قوت

سے حرکت دے تو کسی معین وقت و زمانے کا اس حرکت کے لئے ہونا ضرور ہے۔ اس لئے کہ مطلق کے وجود کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کسی معین وجود میں ہوکر پایا جائے اب اس کے بعد ایک ایسا جسم فرض کیا جاتا ہے جس میں طبعی میل پایا جاتا ہے اور اس کو قاسر اسی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں حرکت دے تو ضرور ہے کہ ثانی الذکر کی حرکت کی مدت یقیناً سابق الذکر کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگی یعنی میل والے کی حرکت کا زمانہ اس جسم کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگا جس میں میل فرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر یہ مانا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاوق اور رکاوٹ والی حرکت ایسی ہو جائے جس میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اور اگر ہم ایک تیسرے جسم کو بھی فرض کریں اور یہ بھی مانیں کہ اسکو بھی قاسر نے اسی درجے کی قوت سے متحرک کیا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ اس میں ایسا طبعی میل پایا جاتا ہے جس کی قوت کو میل والے جسم کی قوت سے وہی نسبت ہے جو نمبر اول اور نمبر دوم والوں کی حرکت کے زمانوں میں ہے اب نمبر اول والے (یعنی عدیم المیل) والے کے زمانے کو نمبر دوم والے کے زمانے کا ہم دسواں حصہ مثلاً فرض کرتے ہیں یہ تمام نسبتیں اگر محفوظ رہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نمبر اول (عدیم المیل) والے کا زمانہ اور نمبر سوم کا زمانہ مساوی ہو جائے اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نمبر سوم والے جس میں میل فرض کیا گیا تھا اس کے میل کا کوئی اثر باقی نہ رہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو جائے جو بداہتہً محال اور ناممکن ہے

چند شکوک اور ان کا ازالہ

اس مقام پر چند شبہات پیش کئے گئے ہیں جن میں پہلا شبہہ یہ ہے کہ نمبر سوم والے کے میل کی قوت کو نمبر دوم کے میل کی قوت میں جو یہ نسبت فرض کی گئی ہے جو دو زمانوں یا دو مسافتوں میں ہوتی ہے ہم کہتے ہیں کہ ہم ہی تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی نسبت کا پایا جانا ممکن بھی ہے اس لئے کہ ایسے انتہائی ضعف کا امکان موجود ہے جس سے زیادہ ضعف ممکن نہ ہو دوسرا شبہہ یہ ہے کہ بالفرض اگر دونوں میلوں میں یہ نسبت پائی بھی جائے لیکن ہم اس میل کے متعلق

یہ نہیں مانتے کہ وہ قسری میل کے لئے بھی رکاوٹ کا کام دے سکتا ہے، اس لئے کہ یہ
بالکل ممکن ہے، کہ معاوقت اور رکاوٹ[1] قوت کی اتنی مقدار پر موقوف ہو کہ اس سے
کم میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو تیسرا شبہہ یہ ہے کہ دونوں زمانوں کے درمیان
جو نسبت ہے وہ تو مقداری نسبت ہے، اور دونوں رکاوٹوں میں جو نسبت ہے
وہ تعدادی ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر انطباق صحیح نہ ہوگا[2] اس لئے
کہ پہلی نسبت کے متعلق ممکن ہے کہ وہ صمّی[1] نسبت ہو۔

ان تمام شبہوں کا جواب یہ ہے کہ قوتوں میں شدت و ضعف کے درجوں
کا حال وہی ہے جو زیادتی اور کمی کے مدارج و مراتب کا ہے یعنی جس طرح زیادتی
و کمی کے مراتب دونوں پہلوؤں (یعنی زیادتی اور کمی دونوں کے حساب سے کسی ایسی
حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتے، کہ جن کے آگے ان کا پھر کوئی مرتبہ ذاتی طور پر نہ پیدا ہوتا ہو
گویا جس طرح اجسام کی تقسیم کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتی جس کے بعد تقسیم
ممکن نہ ہو، اور نہ جسم کا بڑھاؤ کسی ایسی حد تک رک سکتا ہے کہ اس پر زیادتی ممکن
نہ ہو، یعنی ذاتی طور پر جسم کا حال یہی ہے، یوں کسی خارجی یا بیرونی مانع کی وجہ سے
رکاوٹ پیدا ہو جائے، تو وہ دوسری بات ہے، یہی حال جسم کے میلانوں اور
ان کے دباؤ کے کم ہونے اور زیادہ ہونے میں ہے یعنی میل اگر ضعف کے انتہائی
درجے تک بھی پہنچ جائے جب بھی رکاوٹ پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ اس کا اثر ضرور
ظاہر ہوگا، کیونکہ اثر کا مبدء اور سبب تو وجود ہے، غائۃ ما فی الباب یہ ہو سکتا ہے کہ
اس کا اثر محسوس نہ ہو، لیکن جب میل کا وجود ہے تو اس کے اثر کا ہونا بھی لابدی
ہے، محسوس ہو، یا نہ محسوس ہو،

---

[1] صمّ کے معنے بہرا ہونے کے ہیں یہ حساب کی اصطلاح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ
دو مقداریں ایسی جن میں ایک زائد اور دوسری ناقص ہو ناقص کو جب گھٹائیں تو ناقص اول
سے وہ بہر حال ناقص رہے اور یہ بھی سلسلہ لا متناہی حدود تک چلا جائے چونکہ اتصالی مقداروں
کی تقسیم لا متناہی حدود تک جاری ہوتی ہے اس لئے اس میں یہ جائز ہے بخلاف عدد کے کہ آخر
گھٹتے گھٹتے ایک کے عدد پر ختم ہو جاتا ہے، ۱۲

ایک بات تو یہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مقدار سے جن چیزوں کا تعلق ہوتا ہے ان کا حال ان باتوں میں یعنی مساوات، تفاوت، عادیت مشارکہ ضم وغیرہ کے قبول کرنے میں وہی ہوتا ہے جو خود مقدار کا حال ہے فرق اگر کچھ ہے تو یہی کہ مقدار کے لئے ان حالات کا ثبوت ذاتی طور پر ہوتا ہے یعنی خود ان کی ذات ہی قبول کرتی ہے اور مقدار کے متعلقات سے ان امور کا ذاتی نہیں بلکہ عرضی تعلق ہوتا ہے (ان دو باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد تمام شبہوں کا جواب نکل آتا ہے) البتہ جو سب سے زیادہ زوردار شبہہ ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا وجود زمانے میں کیا اس طرح ممکن ہے کہ اس کی راہ میں کوئی معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، یا یہ ناممکن ہے، اگر اس کو ممکن قرار دیا جاتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے، کہ معاوقت اور رکاوٹ رکھنے والے جسم میں حرکت کے زمانے کا بعض حصہ تو حرکت کے مقابلے میں واقع ہوگا اور اسی زمانے کا بعض حصہ معاوقت اور رکاوٹ کے مقابلے میں خرچ ہوگا، اور اس بنیاد پر اس جسم کی حرکت کا زمانہ جس میں ضعیف درجے کی معاوقت اور رکاوٹ پائی جاتی ہے اس جسم کی حرکت کے زمانے سے بڑھ جائے گا، جس میں معاوقت اور رکاوٹ کا وجود سرے سے نہیں ہے کیونکہ دو رکاوٹوں میں جو نسبت ہونی چاہیئے اس کا یہی صریحی اقتضا ہے، اور اگر دوسری شق مانی جاتی ہے یعنی بغیر رکاوٹ اور معاوقت کے حرکت کا وجود ناممکن قرار دیا جاتا ہے تو چلئے سرے سے دلیل ہی ختم ہو گئی اس لئے کہ اس کے عدم امکان کی صورت میں گویا یہ لازم آیا کہ تمہاری دلیل چند ایسے وضعی مقدمات پر مبنی تھی، جس میں بعض مقدمے محال تھے، ہو سکتا ہے کہ نتیجے میں جو خلاف مفروض کی شکل پیش آ گئی تھی اس کی وجہ یہی محال ہو، نہ کہ جسم کا رکاوٹ اور معاوق سے خالی ہونا،

میں کہتا ہوں کہ اس شبہے کے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دوسری شق کو اختیار کر لیا جائے، اور یہ جو کہا گیا کہ اس سے دلیل ہی ختم ہو جاتی ہے اس کو غلط ثابت کیا جائے، تقریر اس کی یوں ہو سکتی ہے کہ دلیل کا حاصل تو یہ تھا کہ

جس میں معاوق اور رکاوٹ کو نہیں مانا گیا تھا اس کی حرکت کے متعلق لازم آتا ہے کہ زمانے میں اس کا واقع ہونا محال ہو،
کیونکہ اگر وہ محال نہیں بلکہ ممکن ہو تو پھر چند ایسے امور جو ممکن نہیں ان کے ساتھ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، ان چند امور سے میری مراد نمبر دوم اور نمبر سوم والے اجسام کی حرکت بہ طریقۂ مذکور ہے، اور محال جو لازم آتا تھا وہ یہ ہے کہ معاوق اور رکاوٹ والے جسم کا زمانہ اور جس جسم میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اس کا زمانہ لازم آتا ہے کہ دونوں برابر ہو جائیں مگر یہ بات چونکہ لازم آئی، اس لئے زمانے میں اس حرکت کا واقع ہونا معلوم ہوا کہ محال ہے، لیکن اس کے ساتھ چونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت بہر حال زمانے میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا زمانے میں نہ واقع ہونا ثابت ہوا کہ یہ محال ہے، اور ان سب کا آخری خلاصہ یہ ہے کہ جس میں مطلقاً میل (یا معاوق اور رکاوٹ) نہ فرض کی گئی تھی، ثابت ہوا کہ اس کی حرکت محال ہے اور یہی تو مقصود تھا۔
اسی طرح جواب کی دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی شق کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے یعنی کہا جا سکتا ہے کہ واقع میں کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس کا وقوع زمانے میں نہ ہو، اس مقدمے میں اور اس مقدمے میں کہ حرکت اپنے وقوع میں زمانے کو نہیں چاہتی دونوں میں ایسی صورت میں کوئی منافات نہیں ہے جب دوسرے مقدمے کو یعنی اپنے وقوع کے لئے، حرکت زمانے کو نہیں چاہتی اس کا اعتراف کسی ناممکن بات کے واقع ہونے کے ساتھ مشروط کر دیا جائے کیونکہ حرکت کا زمانے کو نہ چاہنا اس کا اعتراف تو امر محال کے ساتھ مشروط ہے، اور حرکت کا زمانے کو چاہنا اس کا یقین ایک واقعے کا یقین ہے، پھر دونوں میں منافات کی کیا صورت ہو سکتی ہے، الغرض جب واقع کے حساب سے یہ مقدمہ یعنی حرکت کا وجود بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا یقینی ہے تو اب استدلال کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، کہ اس جسم میں جس کے اندر میل کو نہیں مانا گیا ہے، اگر حرکت واقع ہوگی تو لامحالہ وہ کسی زمانے ہی میں واقع ہوگی ورنہ ماننا پڑے گا کہ لازم کا وجود ملزوم سے جدا ہو گیا، اور اگر یہ حرکت زمانے میں

واقع ہوگی تو لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں معاوق اور میل نہیں ہے معاوق والے کے برابر ہو جائے حالانکہ یہ ناممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ زمانے میں وہ حرکت واقع نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہی ہے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل نہ مانا جائے گا اس کی حرکت مطلقاً محال ہوگی۔

مذکورۂ بالا اعتراض جسے میں نے سب سے زیادہ زوردار اور قوی قرار دیا ہے دراصل یہ وہی اعتراض ہے جسے بعض متاخرین نے یعنی شیخ ابوالبرکات بغدادی نے پیدا کیا ہے، امام رازی نے انھی کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کی تقریر یہ کی ہے اور وہ یہ ہے، کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے، اور رکاوٹ کی وجہ سے علاوہ اس زمانے کے کچھ اور وقت بھی درکار ہے، اب وہ جسم جس میں رکاوٹ اور معاوقت پائی جاتی ہے، اس میں تو دونوں زمانے اکھٹے ہو جائیں گے، اور جس میں رکاوٹ و معاوقت مفقود ہے، اس میں صرف ایک زمانہ خصوصیت کے ساتھ پایا جائے گا۔ ایسی صورت میں کسی حال میں بھی خود حرکت کے زمانوں میں تو کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ بھی اختلاف ہوگا وہ رکاوٹ کے اوقات میں ہوگا۔ یعنی رکاوٹ کی زیادتی اور کمی پر اس اختلاف کی بنیاد قائم ہوگی، اور یوں حرکت کے زمانے کے ساتھ رکاوٹ کے زمانے سے جس قدر بھی جس کے لئے ضروری ہوگا جب ملا یا جائے گا تو اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہوگا، پس خلاف مفروض کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ الزام عائد نہیں ہوتا بلکہ مرتفع ہو جاتا ہے، امام رازی کے اس اعتراض کے جواب کی تقریر ایسے طریقے سے کہ جس کے بعد متاخرین کے اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، یہ ہو سکتی ہے، کہ معترض کا یہ دعویٰ کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے اس سے اگر اس کی مراد یہ ہے، کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے کی تعیین کے بغیر حرکت کا یہ اقتضا ہے، تو اس کی غلطی واضح ہے، اس لئے کہ حرکت سرعت و بطوء کے صفات سے جدا ہو کر نہیں پائی جا سکتی ظاہر ہے کہ جو بات کسی شے سے جدا ہو کر نا قابل تصور ہو، اس کے بغیر کسی امر کا اقتضا اس شے کے لئے ثابت کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، خواہ اس اقتضا میں اس بات کو دخل نہ بھی ہو، اور اگر یہ مراد ہے کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے سے قطع نظر کر کے حرکت زمانے کی

کسی مقدار کو چاہتی ہے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حرکت کی نسبت سرعت اور بطوء کے ساتھ ایسی ہے جیسے جنس کی نسبت اپنے انواع کے ساتھ ہوتی ہے، کہ جنس کا وجود اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ ان نوعوں میں سے کسی نوع کے ساتھ اس کا تحقق نہ ہو، یہاں پر ایک بات جاننے کے قابل یہ ہے کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جواب دینے کے لئے پہلے ایک مقدمے کا ذکر بطور تمہید کے کیا ہے، اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ حرکت اگر نفسانی ہو، تو اس میں نفس کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس حرکت کے لئے مقرر کرے یعنی نفس کو سرعت و بطوء کا جو درجہ اپنے مناسب حال معلوم ہوتا ہے، اس کو مقرر کر لیتا ہے، اور اسی خیال کی بنیاد پر نفس سے اسی درجے کے مناسب حرکت کا میل پیدا ہوتا ہے، پھر اسی میل سے تیز یا سست حرکت حاصل ہوتی ہے، یہ تو نفسیاتی حرکات کا حال ہے، باقی جو غیر نفسیاتی حرکات ہیں، یعنی جن کا مبدء طبیعت یا قسری قوت ہوتی ہے، اس میں سرعت و بطوء کے درجے کی تعیین کے لئے کسی اور امر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں شعور اور ادراک کا وجود تو ہوتا نہیں، جس سے مناسبت و موزونیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکتا تھا، اسی لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ طبعی و قسری حرکات خود اپنی ذات کے حساب سے قریب قریب ایسی چیزیں ہیں جو زمانے کے بغیر بھی واقع ہو سکتی ہیں اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا، لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے، ایسی حرکتیں محتاج ہوئیں کہ کوئی ان کے اس میل کی حد بندی کرے جیسے وہ چاہتی ہوں، اور ایسے حال کی انھیں ضرورت ہوئی، جس کے ذریعے سے خود ان کے درجے کی بھی تعیین ہو جائے اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک محرک، اور غیر محرک میں اس چیز کے متعلق کشمکش نہ واقع ہو، جو ان سے صادر ہونا چاہتی ہے اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ خود طبیعت میں بحیثیت طبیعت ہونے کے ظاہر ہے کہ کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اسی طرح قاسر بھی اگر ایسا فرض کیا جائے جس سے زیادہ کامل اس فعل کے صادر کرنے میں کوئی دوسرا نہ ہو، یعنی قسری قوت بدرجۂ اتم اس میں پائی جاتی ہو، تو اس کی وجہ سے بھی تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا۔ رہا میل تو وہ بذات خود مختلف ہے

(یعنی بدوحی حرکت میں طبیعت کا اور قسری میں قاسر کا تابع ہوتا ہے) اس لئے میل سے بھی کام چل نہیں سکتا، پس ناگزیر ہوا کہ وہ چیز جس سے میل اور میل کے متعلقات یعنی سرعت اور بطوء کی تعیین و تحدید ہو سکتی ہے، وہ کوئی اور چیز ہو اور یہی چیز وہ ہے، جس کا نام معاوق (روک پیدا کرنے والا) ہے، اب خواہ متحرک سے وہ باہر ہو، مثلاً جس میں حرکت واقع ہو رہی ہو اس کا قوام ہو، جیسے ہوا کی رقت اور پانی کا گاڑھا پن اور غلظت، یا متحرک سے خارج نہ ہو، لیکن طبعی حرکت میں ثانی الذکر شکل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی، اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اس کو بھی چاہے، بلکہ اندرونی معاوق وہی ہو سکتا ہے جو قسری حرکت کو روکے اور یہ طبیعت ہے یا نفس ہے، کہ یہی دونوں میل طبعی کے مبدء ہیں، اب اگر دونوں اندرونی اور بیرونی معاوقوں اور رکاوٹوں کی یہاں نفی کی جائے گی تو سرعت و بطوء کی صفت کا بھی انکار کرنا پڑے گا، اور ان دونوں کے انکار کے یہ معنی ہیں کہ ہم حرکت ہی کا انکار کر رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں سے حکما، کبھی اس مسئلے کو ثابت کرتے ہیں یعنی یہ کہ بیرونی معاوق کے وجود سے انکار ناممکن ہے، اور اسی راہ سے خلا کے محال ہونے کو ثابت کرتے ہیں، اور کبھی انھی دونوں حرکتوں سے اندرونی اور داخلی معاوق کے وجود کی ضرورت ثابت کرتے ہیں، اور اس ذریعے سے ان اجسام میں جو قسری قوت سے متحرک ہو سکتے ہیں طبعی میل اور دباؤ کے ثبوت پر استدلال قایم کرتے ہیں محقق طوسی نے اس تمہیدی مقدمے کو پیش کرنے کے بعد مذکورۂ بالا اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے، جن میں پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ اس کے بعد ہم دعوی کرتے ہیں کہ خود حرکت تو بذات خاص ایک خاص زمانے اور وقت کو چاہے، اور اپنی سرعت و بطوء کی وجہ سے کسی دوسرے وقت اور زمانے کا مطالبہ کرے، ایسا ہونا ناممکن ہے، آخر جب ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حرکت کے لئے ناممکن ہے کہ وہ پائی جائے اور سرعت و بطوء کا کوئی خاص درجہ اس میں نہ پایا جائے، بلکہ جب کبھی اور جہاں کہیں حرکت کا وجود ہوگا، ان دونوں میں سے کسی کیفیت کے کسی خاص درجے کی

شکل ہی میں ہوگا، گویا ان دونوں کے تمام مدارج اور مراتب سے الگ ہو کر حرکت کا وجود ہی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہی نہ ہوگی بھلا وہ کسی بات کو چاہے گی کیا؟ جواب کا یہ تو پہلا طریقہ ہے، دوسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ حرکت بذات خود کسی زمانے کو نہیں چاہتی، اس لئے کہ اگر حرکت کا وجود اس طرح پایا جائے کہ سرعت اور بطوء کے کسی درجے پر وہ ہو، تو یہ ممکن ہے کہ ہم ایک دوسری حرکت کو اس طرح فرض کریں کہ اس کے وقوع کا زمانہ پہلی حرکت کے زمانے کے حساب سے نصف یا دونا اور دوچند ہے، لامحالہ ایسی صورت میں یہ دوسری حرکت جو فرض کی گئی ہے، وہ پہلی کے اعتبار سے سریع اور تیز ہوگی، یا سست اور بطی ہوگی، یعنی سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس میں ضرور پایا جائے گا اور یہ بات اس وقت پائی جائے گی جبکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان کیفیتوں سے اس کو اس وقت کوئی تعلق نہیں ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے)

متاخرین میں سے بعضوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ محقق نے دلیل کو صرف دو حرکتوں یعنی طبعی اور قسری کی حد تک محدود کر دیا نیز دلیل کے اکثر مقدمات محل تامل اور ایسے ہیں جن کا مان لینا آسان نہیں ہے، علاوہ اس کے یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی یہ عجیب ہے اس لئے کہ دلیل کا تو سارا مدار اسی مقدمے پر ہے، اگر یہ غلط ہو جائے تو دلیل کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔

معترض نے محقق طوسی کی بیان کے جن مقدمات کو محل تامل قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے محقق کا یہ دعویٰ کہ دور قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا"، اس سے اگر ان کی یہ غرض ہے، کہ دلیل میں جو تینوں حرکتیں فرض کی گئی تھیں ان کے قاسر میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور اسی لئے گویا یہ کہنا مقصود ہے کہ سرعت و بطوء کی تحدید اگر قاسر کی جانب سے ہوگی تو حرکت کی تینوں صورتوں میں سرعت و بطوء کا اختلاف قاسر کی جانب سے پیدا نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر ان کی مراد یہی ہے، تو معترض کا مطلوب بھی تو یہی ہے کیونکہ وہ بھی تو اسی کا مدعی تھا کہ معاوق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی قسری حرکت کچھ نہ کچھ وقت اور زمانے کے کسی نہ کسی حد کو

ضرور چاہتی ہے، اسی طرح سرعت و بطوء کے کسی نہ کسی درجے کو بھی، اور زمانے کی یہ مقدار، سرعت و بطوء کا یہ درجہ تینوں صورتوں میں محفوظ ہے، اس کے بعد معاوق کی وجہ سے زمانے میں زیادتی پیدا ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے باہم زماناً ان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے اور اگر یہ غرض ہے، کہ تمام قسری حرکات میں بھی قاسر کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اگر درجے کی حد بندی کو قاسر کا کام قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ سرعت اور بطوء کے اعتبار سے قسری حرکات میں کوئی تفاوت نہ ہو، اگر یہ مقصود ہے تو اس کا غلط ہونا ظاہر ہے کہ بدیہی ہے،

اسی طرح محقق طوسی کے بیان کا وہ فقرہ جس کا حاصل یہ تھا کہ جسم متحرک میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے اس لئے فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی طبیعت کے ہیں، اور اس بنیاد پر انھوں نے نتیجہ نکالا ہے، کہ اس تفاوت کے لئے پھر کوئی اور سبب ہونا چاہئے جو محرک کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی کوئی ضروری بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس "اور سبب" کے لئے کیا ضرور ہے کہ وہ معاوق ہی ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ "میل" بھی ہو سکتا ہے، خود محقق طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں:-

> سرعت اور بطوء کے کسی نہ کسی درجے کا حرکت میں پایا جانا ضرور ہے کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں ان دونوں کیفیتوں کا کوئی درجہ اس میں نہ پایا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی کیفیت ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بالکل اضافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جو درجہ حرکت کے کسی درجے کے حساب سے سرعت کہلاتا ہے، وہی اور درجے کے اعتبار سے بطیء اور سست کہلانے کا بھی مستحق ہو سکتا ہے، حرکت کا اس کیفیت سے جدا ہونا چونکہ ناممکن ہے، اسی کے ساتھ طبیعت جو حرکت کا مبدء ہے، وہ نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو اس لئے ایسی تمام حرکتیں جو باہم شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں طبیعت

سے سب کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور اس بنیاد پر طبیعت سے کسی
خاص حرکت کا صادر ہونا اس لئے ناممکن ہونا چاہئے کہ کسی حرکت کو دوسری
حرکت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حرکت سب سے پہلے
ایک ایسے امر کو چاہتی ہے جس کی وجہ سے اس کی شدت وضعف کی
توجیہ ہو سکے، اور یہ بات کبھی تو جسم کے اختلاف سے حاصل ہوتی ہے
یعنی جس جسم میں طبیعت پائی جاتی ہے، اس کی مقدار کے صغر وکبر کی
وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوتا ہے، یا کیفیت کی وجہ سے یعنی تکاثف
اور تخلخل کا نتیجہ ہوتا ہے، یا وضع کی وجہ سے یعنی جسم متحرک میں بعض دفعہ
جز اسمٹ جاتے ہیں، اور بعض دفعہ پھول جاتے ہیں، یا اس کے سوا کوئی
بات ہو، اور وہی میل ہے"

طوسی کی یہ تصریح صاف بتا رہی ہے، کہ حرکت میں سرعت و بطوء کے درجوں
کی جو تحدید و تعیین ہوتی ہے اس کا سبب میل ہے، اور بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کرلیں
کہ اس دو اور سبب" کے لئے معاوق کا ہی ہونا ضرور ہے، یعنی محرک کی تاثیری عمل
میں جس سے رکاوٹ اور معاوفت پیدا ہوتی ہے وہی اس اختلاف کا سبب ہے
ہم اگر اس کو مان بھی لیں، تو ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں، کہ وہ یا تو داخلی معاوق
ہوگا یا مسافت کا قوام ہوگا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اور چیز ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز ہو،
جیسے مقناطیس میں قوت جاذبہ کا حال ہے فرض کیجے کہ ہم اپنے ہاتھ میں مقناطیس
کے ایک ٹکڑے اور لوہے کے ایک ٹکڑے کو رکھتے ہیں، پھر لوہے کو ہاتھ سے چھوڑ دیتے
ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں لوہا جائے گا تو نیچے ہی کی طرف لیکن اس کی حرکت
میں مقناطیس کی قوت جاذبہ ضرور رکاوٹ پیدا کرے گی، بالفرض اس کو بھی مان
لیتے ہیں تو پھر ہم یہ نہیں مانتے کہ خارج کے سوا طبعی حرکت میں اور کسی چیز سے رکاوٹ
پیدا نہیں ہو سکتی محقق نے جو یہ کہا تھا کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ
ایک چیز کو چاہے بھی اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اسے بھی چاہے
میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بالکل غیر ضروری ہے، ہاں یہ اس وقت ضروری ہوتا
سبب دو خارج کے سوا" کا انحصار طبیعت ہی میں ہوتا لیکن ایسے اسباب جو خارجی نہ ہوں

بجائے ایک ہونے کے متعدد ہوں مثلاً طبیعت اور نفس یہ دو تو غیر خارجی ہیں ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک تو حرکت کو چاہے اور دوسرا اس میں رکاوٹ پیدا کرے، مثلاً ایسا پرندہ جو اپنے گھونسلے سے گر گیا ہو، اور اوپر کی طرف اڑنا چاہتا ہو، ظاہر ہے کہ اس احتمال کے بعد طبعی حرکت کے ذریعے سے خلا کو جو محال ثابت کیا جاتا ہے، یہ استدلال اثبات مدعا کے لئے کافی نہیں ہے، اور اس کو بھی چلو مان لیا جاتا ہے لیکن سرعت وبطوء کی درجہ بندی کے سبب دو معاوقوں سے ایک کافی ہو سکتا ہے، اور ایسی صورت میں عدم معاوق خارجی یعنی خلا کے ناممکن ہونے کو قسری حرکت کے ذریعے سے جو ثابت کیا جاتا تھا، اس کی بنیاد گر جاتی ہے اس لئے کہ تحدید اور درجہ بندی کے لئے داخلی معاوق کافی ہے، اسی طرح معاوق داخلی یعنی طبعی میل کے مبدء پر حرکت قسری سے جو استدلال کیا جاتا تھا وہ بھی درست نہ رہا اس لئے کہ خارجی معاوق یعنی قوام حرکت کی کیفیت اور حالت کی حد بندی کیلئے کافی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس دعوے پر طبعی حرکت کے ذریعے سے جو استدلال قائم کیا جاتا تھا اس کا امکان بھی باقی نہ رہا، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ محقق طوسی کا جو یہ قول تھا کہ یہی وجہ ہے کہ حکماء کبھی ان دونوں حرکتوں سے اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتے الخ ان کا یہ بیان بھی غلط ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس معترض کے تمام اعتراضات کا جواب دیا جا سکتا ہے، اس لئے جو یہ کہا تھا کہ یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی عجب ہے الخ تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے، باقی اس کا یہ اعتراض کہ دلیل صرف طبعی اور قسری حرکت تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے تو اس میں آخر حرج کیا ہے، اس لئے کہ محقق تو پہلے ہی بیان کر چکا تھا کہ نفسانی اور ارادی حرکت کی حد بندی تو خود نفس اپنے ان خیالات کی بنیاد پر کرتا ہے جنھیں وہ اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے اور انھی کے ذریعے سے سرعت یا بطوء کی درجے کی وہ تعیین کرتا ہے، "قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا" اس پر معترض نے جو اعتراض کیا تھا تو یہ اس کے سوء فہم اور کج دماغی کا نتیجہ ہے، محقق نے جس غرض سے یہ بات یہاں کہی ہے اس سے غفلت برتی گئی ہے، ان کا مقصد

تو یہ ہے کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز ہے جو سرعت و بطوء کے کسی نہ کسی درجے پر ضرور رہتی ہے، اس لئے اس سرعت و بطوء کے سبب قریب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس کی ذات میں تفاوت و اختلاف ہو تاکہ اس سبب کا ہر درجہ سرعت و بطوء کے درجے کی تعیین کرے، اور قاسر کی ذات میں تو تفاوت ہے نہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت کی حد بندی قاسر نہیں کرتا، محقق کے اس قول کی حالت قریب قریب وہی ہے، جو انھوں نے اس کے بعد کہا تھا کہ طبیعت میں بھی بذات خود کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا" اور یہ بات ان کی اس مشہور خیال پر مبنی ہے کہ جوہر کے متعلق حکماء قائل ہیں کہ اس میں شدت و ضعف کی کیفیت نہیں پائی جاتی یعنی خود جوہر اشد و اضعف نہیں ہوتا لیکن میرا مذہب جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں یہی ہے کہ طبیعت بھی تجدد پذیر شے ہے اور اس کی ذات میں بھی اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے، بلکہ سارے اختلافات کی آخری تان اسی پر آکر ٹوٹتی ہے جس کا قصہ طویل ہے،

اس قسم کے اکثر مسائل میں میرا ایک اور مسلک بھی ہے، جس سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جنھیں توفیق میسر آئی ہو خیر، یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا، میں معترض کے اعتراضوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، معترض کا یہ اعتراض کہ "وہ" اور سبب" میل ہو سکتا ہے" اور اس کے بعد اس نے تسلیم کر کے اعتراضات کا جو سلسلہ قائم کیا ہے، سب کا جواب یہ ہے، کہ میل کے کسی درجے اور مرتبے کو اگر طبیعت اور قاسر کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ چیز حرکت کے کسی خاص درجے کی تحدید و تعیین کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی میل اور دباؤ کی قوت کے ساتھ سرعت و بطوء کے حساب سے حرکت کے مختلف درجات قابل تصور ہیں، اور اس حد تک ان میں تفاوت کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے جو کسی حد پر جا کر ختم نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک پتھر کو لیجئے ظاہر ہے کہ اس میں دباؤ اور میل کی ایک ہی قوت ہو سکتی ہے، لیکن اس پتھر کے حرکات میں مسافت کے قوام کی رقت اور غلظت، لطافت و کثافت کی وجہ سے کتنے تفاوت مراتب پیدا ہو سکتے ہیں مسافت کا قوام جتنا زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوگا، اسی قدر ظاہر ہے کہ حرکت میں بھی سستی اور بطوء زیادہ ہوگی، اسی طرح جتنا

یہ قوام رقیق ہوگا، حرکت تیز ہوگی، حتی کہ اگر کوئی ایسی مسافت فرض کی جائے جس میں قوام بالکلیہ نہ ہو، مثلاً خلا کی سی حالت ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ایسی مسافت میں جب حرکت فرض کی جائے تو اس حرکت کے لئے کسی قسم کا وقت خرچ نہ ہو، یعنی بغیر زمانے کے حرکت ہو لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ مسافت میں کسی نہ کسی قسم کے قوام کا ہونا ضروری ہے، اسلئے خلا کا وجود باطل ہوگیا، معترض نے جو یہ کہا تھا کہ "دونوں معاوقوں کے سوا کوئی اور چیز کیوں نہیں ہوسکتی جو تحدید کا کام کرے جیسے مثلاً طبیعی قوت الخ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم ایسا جسم ہی فرض کرتے ہیں جس میں وہ خارجی امور نہ ہوں جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یعنی حرکت کے لئے جن چیزوں کا لازمی طور پر پایا جانا ضروری ہے، انکے سوا اس جسم کے ساتھ اور کچھ نہ ہو، معترض کا یہ قول کہ طبعی حرکت میں غیر خارجی امر کے سوا اور کوئی چیز معاوقت اور رکاوٹ پیدا نہیں کرسکتی اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں" اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دعویٰ دلیل سے ثابت شدہ ہے، اور محقق طوسی نے جو یہ کہا تھا کہ شئے کسی چیز کو چاہے بھی اور جو اس میں رکاوٹ پیدا کرے اسکو بھی چاہے یہ ناممکن ہے" اس پر جو اس نے عدم تسلیم کا اعتراض کیا ہے، اور اس پرندے کی جو مثال اس لئے پیش کی تھی جو اپنے گھونسلے سے (حرکت طبعی کے ذریعے سے) گرا، اور پھر اڑ کر خود گھونسلے تک پہنچنا چاہتا ہے تو اسکا کھلا ہوا جواب تو یہ ہے کہ نفس کا شمار بھی خارجی اموروں میں کیا جاتا ہے، یعنی عنصری طبائع کے ذیل میں اسکا شمار نہیں ہے بلکہ اس سے باہر ہے، بدن کے ساتھ اسکے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جیسے مثلاً طبیعی قوت کا لوہے سے ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ طبیعت کو اس قسم کی زاید چیزوں سے مجبور کیا جاسکتا ہے، معترض کا یہ قول کہ معاوقوں میں سے کوئی ایک کافی ہو" اسکا جواب مذکورہ بالا جوابوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے

معترض کا قول کہ قسری حرکت سے استدلال الخ اس کا جواب یہ ہے کہ قاسر اپنی قسری قوت سے حرکت میں جس غیر تک پہنچاتا ہے وہ طبیعت ہی ہوتی ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ قاسر ظاہر ہے کہ لامحالہ کوئی جسمانی قوت ہی ہوسکتا ہے، یعنی ایسی قوت جس کا تعلق کسی ایسی وضع والی شئے سے ہو جو اپنا عمل دوسرے پر مکانی جذب، یا دفع کے ذریعے سے کرتا ہو یا وہ گرمی پیدا کرنے والی یا سردی پیدا کرنے والی قوت کا اثر غیر پر ڈالے گا، یا اس کے سوا کسی اور بات کی صلاحیت واستعداد پیدا کرتا ہوگا۔

بہرحال متحرک جسم کا قاعدہ ہے کہ کسی چیز سے اس وقت تک متاثر نہیں

ہو سکتا جب تک کہ وہ کوئی طبیعت والا جسم نہ ہو، اس لئے مادہ بذات خود ان امور کو اس وقت تک قبول نہیں کر سکتا، جب تک اس کی ذات ہر تعین نہ پیدا ہوئے اور کسی نہ کسی نوع کے ذریعے تحصل کا اکتساب نہ کر چکا ہو، جیسا کہ صورت نوعیہ کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تکملہ تم مجھ سے بار بار یہ سن چکے ہو، کہ ہر حرکت کا براہ راست سبب لامحالہ طبیعت ہی ہوتی ہے خواہ وہ حرکت ارادی ہو، یا قسری ہو، یا طبعی ہو، اور اسی بنیاد پر قسری حرکات میں داخلی معاوق اور اندرون رکاوٹ، کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فکر و تامل کی ضرورت نہیں رہتی، نیز حکماء نے بدلائل اس کو ثابت کیا ہے، کہ ہر جسم میں ایک جوہری صورت پائی جاتی ہے، وہی جسم کے تحصل و تفرقہ کا مبدء ہوتی ہے، اور اس کے مادے کی کھپال اسی سے بنی ہے جسم کے تمام آثار کا سرچشمہ اسی صورت کا وجود ہوتا ہے، وہی اس کے فصل کی مصداق ہوتی ہے، لیکن حرکت کی بحث میں وہ اگرچہ اسی جوہر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن محض اس نقطۂ نظر سے کہ حرکات اور میل کا وہ بایں حیثیت مبدء ہے کہ اسی سے ان کی حدبندی بھی ہوتی ہے، اور اسی سے وہ تقوم پذیر بھی ہوتے ہیں، کیونکہ اسی بنیاد پر اس کا نام یہاں طبیعت رکھا جاتا ہے اور صورت اس کو دوسرے اعتبار سے کہتے ہیں اسی طرح ایک اور نقطۂ نظر سے اسی کو قوت بھی اسی کو کمال بھی کہتے ہیں۔

فصل جسمانی امور میں تحریکی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، کہ قوتیں نہ محدودیت کی صفت سے موصوف ہوتی ہیں اور نہ لامحدودیت سے البتہ ان صفات کی نسبت قوتوں کی طرف ان تعلقات پر مبنی ہے، جو مقداروں یا عددی امور سے انھیں ہوتے ہیں یعنی خواہ قوتیں ان امور میں پائی جائیں، یا یہ چیزیں قوتوں میں پائی جائیں اب میں مسئلہ (جو دراصل دعوے کی صورت میں ہے) اس کے دلائل درج کرتا ہوں۔

پہلی دلیل یہ ہے، کہ اجسام کی مقدار، اور ان کے اعداد اگر غیر محدود اور لامتناہی ہو سکتے تھے، تو جو قوتیں ان میں پائی جاتی ہیں وہ بھی لامحدود اور غیر متناہی

ہو سکتی تھیں، یعنی اس مشہور مسئلے کی بنیاد یہ کہ محل کی تقسیم سے وہ چیز بھی منقسم ہو جاتی ہے جو اس میں پائی جائے اور جس کا اس میں حلول ہو،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قوت تو کسی چیز پر ہوتی ہے، اب اگر وہ چیزیں جن پر قوت حاصل ہو، ان کا غیر محدود اور لامتناہی ہونا ممکن ہوگا، تو قوت بھی غیر محدود اور غیر متناہی ہو سکتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو کہ جن امور پر قوت حاصل ہوتی ہے، ان کی تین ہی صورتیں قابل تصور ہیں، یعنی شدت، عدت (شمار اور گنتی) مدت (وقت) ان تینوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بھی تمھیں معلوم ہو چکا ہے، اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ شدت اور تیزی کے حساب سے کسی جسمانی قوت کا غیر محدود ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جو لامحدود حرکت اس قوت سے ہوگی سوال اسکے متعلق یہ ہے کہ وہ زمانے میں واقع ہوگی، یا زمانے میں واقع نہ ہوگی، پہلی صورت تو محال ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوگا تو اس سے بھی کم وقت اور زمانے میں حرکت کا واقع ہونا ممکن ہوگا اس لئے کہ ہر وقت کی تقسیم ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں شدت کے اعتبار سے وہ حرکت غیر محدود باقی نہ رہی اور دوسری شق بھی محال ہے، اسلئے کہ مسافت کے قطع کرنے ہی کا نام تو حرکت ہے، اور قاعدہ ہے کہ پوری مسافت کے طے ہونے سے پہلے، مسافت کا جو حصہ بھی منقطع ہوگا وہ تقسیم کو قبول کرے گا، یعنی غیر متناہی حد و تک مسافت کے اس حصے کو تقسیم کرتے چلے جا سکتے ہیں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ تحریکی عمل کا براہ راست تعلق کسی ایسی غیر مادی مجرد قوت سے بھی نہیں ہو سکتا، جو شدت کے پیدا کرنے میں غیر محدود ہو، یہ شدت کے متعلق بات ہوئی، باقی عدت اور مدت کا قصہ، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ (شمار یا وقت کے اعتبار سے اگر کوئی جسمانی قوت غیر محدود حرکت کے پیدا کرنے پر قادر ہو، اور پیدا کرتی ہو) تو یہ حرکت طبعی ہوگی یا قسری، اگر طبعی ہوگی تو اس وقت یہ ماننا ناگزیر ہوگا کہ کسی بڑے جسم کو اس حرکت سے متحرک کرنا، اور کسی چھوٹے سے چھوٹے جسم کو متحرک کرنا دونوں باتیں اس کے لئے برابر ہوں، کیونکہ اگر دونوں میں کچھ اختلاف ہوگا تو اس اختلاف کی وجہ ان کے جسم ہونیکی صفت تو اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جسم ہونے میں تو دونوں برابر ہیں، اور کسی طبعی امر کو

بھی اس اختلاف میں داخل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر حرکت میں رکاوٹ کسی امر طبعی کا نتیجہ ہو، تو وہ حرکت طبعی حرکت ہی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ (یہ خلاف مفروضہ ہے) اسی طرح کوئی قسری امر بھی اس اختلاف کی وجہ نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس تحریک کے وقت جسم کے ساتھ کسی بیرونی امر کا کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن باوجود ان تمام باتوں کے ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ حرکت قبول کرنے میں یقیناً چھوٹے اور بڑے جسم میں ضرور اختلاف ہوتا ہے اس اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، اب اگر دونوں جسموں کی حرکت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اسکو ضرور پایا جانا ہی چاہئے، تو یقیناً یہ اختلاف خود قوت کی ٹھیٹ اپنی ذات کا نتیجہ نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں جسم میں باہم مقدار کا جو اختلاف ہے یہ اس کا نتیجہ ہوگا، اور اس کے یہ معنی ہونگے کہ جو جسم بڑا ہے اس میں قوت کی مقدار بھی بہ نسبت اس چھوٹے کے بڑی ہوگی، جو بڑے سے گویا جز ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بڑے میں یہ قوت (غیر محدود نہیں) بلکہ اس طرح موجود ہوگی، کہ چھوٹے میں جتنی قوت ہے وہ بھی اس میں ہے اور کچھ زیادتی بھی اس میں پائی جاتی ہے، ایسی زیادتی جو ایک خاص مقدار کی حد تک زیادہ ہے،

اور اگر یہ قوت قسری قوت ہے، تو بڑے اور چھوٹے کی حرکت دینے میں ضرور اختلاف ہوگا لیکن یہ اختلاف محرک کے اختلاف کا نتیجہ نہ ہوگا، بلکہ متحرک کے اندر کسی ایسی کیفیت کو ماننا پڑے گا، جو اس اختلاف کی وجہ ہو، یعنی بڑے میں بڑی رکاوٹ اور بڑا معاوق ہوگا، اور چھوٹے میں اسی کی نسبت سے چھوٹا معاوق ہوگا، جب یہ بات تمہارے ذہن نشین ہو چکی تو ہم اب کہتے ہیں کہ "ایسی جسمانی طبعی قوت کا وجود ناممکن ہے جو اپنے جسم میں غیر محدود حرکت پیدا کر سکتی ہو" اس لئے کہ ہر جسمانی قوت کا قاعدہ ہے کہ اس کی جتنی مقدار بڑے جسم میں پائی جائے گی وہ اس مقدار سے بڑی ہوگی جو چھوٹے جسم میں پائی جاتی ہے، اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان دونوں قوتوں نے اپنے اپنے جسم کو کسی خاص مبدء (نقطہ آغاز) سے لامتناہی طور پر حرکت دینا شروع کیا، یعنی ایسی حرکت جس کی کوئی حد و انتہا نہ ہو، تو لازم آتا ہے کہ جز کا عمل کل کے عمل کے مساوی ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور اگر اس میں جو چھوٹی قوت ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے، کہ اس کی حرکت محدود ہے، تو بڑی کی حرکت ظاہر ہے کہ اس کی حرکت پر محدود مقدار ہی کی حد تک بڑی ہو گی یعنی دونوں حرکتوں میں وہی نسبت ہو گی، جو بڑے اور چھوٹے کی مقدار میں ہے، اور اس بنیاد پر ہر دو قوت محدود اور متناہی ہو جاتی ہے اور یہی ہمارا مقصد تھا، قسری حرکت پر بھی یہی تقریر بجنسہ چسپاں ہے، دلیل کی یہ مشہور تقریر ہے لوگوں نے اس پر مختلف وجوہ سے نکتہ چینیاں کی ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ اس تقریر کا مدار اس مقدمے کے ثبوت پر ہے، کہ محل کی تقسیم سے ہر وہ چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے جو اس محل میں پائی جاتی ہو، یعنی جس کا اس میں حلول ہو، حالانکہ وحدت وجود نقطہ اور تمام اضافی نسبتوں کے متعلق یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ وحدت اور وجود کے متعلق تو تم کو میں اپنا یہ طریقہ بتا چکا ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اور ہر شے میں ان کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو اس شے کی ہو، بلکہ یہ دونو بجنسہ بذات خود وہی شے ہوتے ہیں، درحقیقت ان کا شمار ماہیت کے ان عوارض میں ہے، جو عقلی تحلیل کے بعد ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اس بنیاد پر جسم کے وجود کا حال وہی ہے، جو خود جسم کا ہے یعنی جسم جب تقسیم کو قبول کرتا ہے اور منقسم ہوتا ہے تو وجود بھی اس کا منقسم ہی ہے، اسی طرح جسم کا اتصال بھی بجنسہ اس کی وحدت ہے یہ بات گذر بھی چکی ہے باقی نقطہ اور اضافی نسبتیں سو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جس کا انقسام پذیر امور میں حلول ہوتا ہو، یعنی اس کے انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے قطعاً ان میں سے کسی کا بھی اس میں حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوسری حیثیتوں کو دخل ہے مثلاً نقطے کا حلول جسم میں اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہے، اور یہی حال اضافتوں کا بھی ہے اور اگر کوئی ایسی نسبت اور اضافت ہو جو کسی انقسام پذیر امر کو اس کی انقسام پذیری کی حیثیت سے عارض ہوتی ہو تو یقیناً وہ بھی ضرور انقسام پذیر ہو گی مثلاً مساوات محاذات وغیرہ کی نسبتوں کا جو حال ہے،

دوسرا اعتراض انہی لوگوں کا اس دلیل پر یہ ہے، کہ یہ دعویٰ کہ قوت کے جز کا جو اثر ہوتا ہے اس کو کل قوت کے اثر سے ایسا تعلق ہے، کہ جس چیز پر کل قوت

اثر انداز ہوگی، اس چیز کے جزیر، اسی قوت کا جز بھی اثر انداز ہوتا ہے، یہ کلیہ بھی صحیح
نہیں، اس لئے کہ مثلاً اگر دس آدمی مل کر کسی جسم کو اٹھا آئیں اور اٹھا کر اسس کو
کسی خاص فاصلے تک خاص وقت میں پہنچا آئیں، تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے،
کہ اسی جسم کو ان دسوں میں سے ہر ایک اسی فاصلے کے دسویں حصے تک
تن تنہا پہنچا سکتا ہے، یا اس فاصلے کو اس وقت کی دس گنی مقدار میں اکیلے
اس جسم کو پہنچا سکتا ہے بلکہ بسا اوقات یہ ممکن ہے کہ اس جسم کو اکیلے ان میں کوئی
ہلا بھی نہ سکتا ہو، جب واقعے کی یہ نوعیت ہے تو ہو سکتا ہے کہ جز کی قوت کو کل
قوت کے تاثیری عمل سے کوئی نسبت ہی نہ ہو، اور بالفرض اگر کوئی نسبت ہو بھی
تو اس کا کیا یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ آگ کی چنگاری پتھر کے کسی جز کو جلا سکتی ہے؟
حالانکہ ایسا نہیں ہوتا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ قوت کے جز کو موجود بھی
تسلیم کرنا اور پھر اسی کے ساتھ اسس کے تاثیری عمل کا انکار کرنا
عجیب ہے، ہاں کسی خارجی رکاوٹ یا مانع سے ایسا ہو سکتا ہے بہر حال
اثر اندازی یہ تو قوت کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اور ہماری گفتگو اس مسئلے میں
میں ہو رہی ہے کہ جز ایسے حال میں ہو، جب اس کے اندر وہ ساری خصوصیتیں
پائی جاتی ہوں جو کل کی طبیعت کا اقتضا ہے، کوئی عارضی کیفیت اس وقت جز
پر طاری نہ ہو، جو اس کے طبعی آثار کے ظہور میں مانع ہو، اور یہ میں اسس لئے
کہہ رہا ہوں کہ بسا اوقات جز جب تک کل کے ساتھ متصل رہتا ہے اس وقت
اس کا جو حال ہوتا ہے کل سے الگ ہو جانے کے بعد وہ حالت اس کی باقی
نہیں رہتی، میرا یہی مطلب ہے کہ الگ ہونے کے بعد اگر جز کا وہی حال رہے
جو اتصال کے وقت تھا، تو اس وقت بیشک جو کام کل کرتا تھا (اپنی نسبت سے)
جز سے بھی وہی کام صادر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہی جز جو الگ ہو گیا ہے
پھر اپنے کل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وہی حال اگر باقی رہتا ہے
جو جدائی کے وقت تھا، تو اس کے یہ معنی ہونگے، کہ اس کل اور مجموعے کو بحیثیت
کل کے اس کام پر قابو حاصل ہی نہیں ہے اور اگر ملنے کے بعد اس کا حال بدل گیا ہے
تو یہ ماننا پڑے گا کہ ملنے کے وقت کوئی اور نئی بات کا بھی اضافہ ہو گیا، اور

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ چیز قوت کی صورت کا جز نہیں ہے، بلکہ قوت کے مادے کا جز ہے اور اصل قوت وہی ہے جو ملنے کے وقت حاصل ہوئی ہے، باقی بھاری جسم کے دس اٹھانے والوں کی جو مثال معترض نے پیش کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر ہر چیز پر اس کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس وقت یہ لازم آتا ہے کہ ہر ایک کے حصے میں اٹھانے کا ایک حصہ پڑے، بیشک یہ لازم آتا ہے مگر کب؟ جب سب اکٹھے ہو کر اس کو اٹھائیں، اور الگ الگ اٹھانے کا جو قصہ معترض نے چھیڑا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بسا اوقات ہر ایک کی ایسی صورت میں وہ حالت باقی نہیں رہتی، جو اس وقت تھی جب اس مجموعے کی جز کی حیثیت سے یہ کام کرتے تھے اور نہ وہ مادہ ہی پہلے حال پر رہتا ہے جو اس قوت کا قبول کرنے والا ہے باوجود اس کے بھی ان اٹھانے والوں میں سے ہر ایک کا اس قبول کرنے والے مادے پر اثر موجود ہے، بشرطیکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ اثر ابھی باقی ہے، اور اس وقت تک باقی ہے، کہ دوسری قوت کے اثر کا اس کے ساتھ اضافہ کیا جائے اسی طرح تیسری کا اور چوتھی کا الغرض دسویں قوت تک کے اثر کا اضافہ اگر اس کے ساتھ کر دیا جائے گا تو یقیناً پھر یہ بھاری جسم اسی طرح اٹھ کر اس فاصلے کو طے کر لے گا، جس طرح اس نے پہلے کیا تھا، لیکن اٹھانے والے جب الگ الگ ہو جاتے ہیں، اس تفرقے کی وجہ سے ان کے اثر کے جو اسباب تھے، وہ بتدریج گھٹنے لگتے ہیں، اور کام جو ان سے بن پڑا تھا، اس کے مخالف آثار غالب ہونے لگتے ہیں، اس کے مادے میں اثر پذیری کی کیفیت باقی نہیں رہتی، ٹھیک جیسے کوئی معمولی چنگاری کے تاثیری نتائج، اور کسی بڑی آگ کے نتائج کے مقابلے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں، وجہ یہ ہوتی ہے کہ چنگاری اس لئے جلا نہیں سکتی، کہ مخالف قوتوں کا اس پر ہجوم رہتا ہے، بلا شبہ یہ موانع اس کی راہ میں پیش نہ آئیں، تو اپنی نسبت سے ضرور وہ بھی اثر انداز ہوتی، علاوہ اس کے یاد رکھنا چاہئے کہ کسی کلی قانون، اور براہان میں اس قسم کے جزئی مثالوں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا جن کے فاعل اور قابل دونوں کی خصوصیتوں تک آدمی کی رسائی دشوار ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے، کہ حکماء کا متفقہ فیصلہ یہ ہے، کہ جس شے کا وجود ہی نہ ہوگا اس پر کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا مثلاً کم ہونے یا زیادہ ہونے کا حکم اس قسم کی چیز کے متعلق کرنا درست نہیں ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر انھوں نے اس شبہے کو حل کیا ہے، جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا تھا جو کہتے ہیں کہ زمانے کے لئے زمانی ابتدا کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی حکماء اس مقام پر ان چیزوں کے متعلق جن پر ان قوتوں کو اقتدار حاصل ہو سکتا ہے، زیادہ اور کم ہونے کا حکم کس طرح لگانے لگے، حالانکہ یہ چیزیں ابھی تو موجود نہیں ہیں، بلکہ ان کی حالت ان امور کی ہے، جو استعداد اور صلاحیت کے درجے میں ہوتی ہیں، میں جواباً کہتا ہوں کہ جن پر ان قوتوں کا اقتدار مانا گیا تھا، اگرچہ وہ بالفعل تفصیلی شکل میں موجود نہیں ہوتیں لیکن قوت و استعداد کے رنگ میں اجمالاً ان کا وجود ضرور پایا جاتا ہے اس لئے فاعلی اسباب کی جانب اشیاء کے وجود کو جو نسبت ہوتی ہے یہ نسبت انتہا سے زیادہ قوی اور استوار ہوتی ہے اس نسبت کا حال وہ نہیں ہوتا، جو انھی چیزوں کو اپنے فاعل سے نہیں بلکہ قابل سے ہوتی ہے یا اپنی ماہیتوں کی ذاتوں سے ہوتی ہے، بہرحال چونکہ یہ نسبت اتنی زوردار اور مستحکم ہوتی ہے اس لئے اس قوت کے جز کو حق ہوتا ہے کہ جس پر اس قوت کا کل قابو رکھتا ہے، اس کے کسی حصے پر اس جز کو بھی قابو حاصل ہو، مطلب یہ ہے، کہ کل جس بات کا حقدار ہے، جز بھی اس بات کے کسی حصے کا حق رکھتا ہے یہ حکم ایسا نہیں ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ درحقیقت یہ حکم معدوم پر لگایا جا رہا ہے، الغرض دونوں حقوق دونوں قوتوں میں موجود ہیں، اگرچہ جن چیزوں پر یہ حقوق انھیں حاصل ہیں وہ اس وقت موجود نہیں ہیں پس کسی کام پر ان کو قابو حاصل ہے، یہ بات ان میں بالفعل پائی جاتی ہے خواہ وہ کام جس پر یہ قابو ان کو حاصل ہے وہ پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اس کام کا جو بالقوت وجود ہے سچ پوچھو تو یہ بھی وجود ہی کی ایک شان ہے، البتہ قوت و استعداد کے بعد اس کام کو جو فعلی وجود حاصل ہوتا ہے اس وجود کی دوسری شان ہے، مگر حکم لگانے میں دونوں کا حق مساوی ہے، مثلاً کاتب پر جیسے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ ایسا لکھے گا، یا لکھ سکتا ہے، ہم لوگوں نے اس قوت کے متعلق جو یہ فرض کیا تھا اور حکم

لگایا تھا کہ وہ محدود ہوگی یا لامحدود، تو اس وقت ہمارے سامنے یہ بات نہیں تھی کہ جس بات کی یہ قوت ہے، اس کا حصول بھی ہوگیا ہو، بلکہ مقصد یہ تھا کہ یہ حکم اس حال میں لگایا گیا ہے جب اس کو بالقوہ حصول میسر ہے، اور اس حصول کی وہ مستحق ہے، اس کے بعد ہم نے یہ حکم لگایا کہ کل جس بات کا مستحق ہے جز اسی بات کے جز کا مستحق ہے، اور اسی سے کل کا محدود و متناہی ہونا ثابت ہوگیا اور جب کل کی محدودیت ثابت ہوگئی، تو اس کے محدود و متناہی ہونے سے لزوماً یہ بات بھی ثابت ہوگئی، کہ جن چیزوں پر اس قوت کو قابو حاصل ہے، اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے خواہ وہ چیزیں بالفعل موجود ہوں، یا بالقوہ، چوتھا اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ زمین اگر اپنے حیز اور طبعی جگہ میں ہمیشہ پڑی رہے اور کوئی عارضہ اس کو پیش نہ آئے، تو لازم آتا ہے، کہ اس کی قوت سے ہمیشہ دوامی فعل صادر ہو، یعنی دوامی سکون (گویا دوامی سکون جو ایک غیر متناہی فعل ہے، زمین کی قوت سے صادر ہو سکتا ہے، پس یہ دعویٰ کہ کسی جسمانی قوت سے غیر محدود اور غیر متناہی فعل صادر نہیں ہو سکتا غلط ہوگیا) ہم کہتے ہیں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ ایسا طبعی جسم جو شخصی طور پر واحد ہو، اس کے متعلق یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے طبعی حیز میں اس وقت تک پڑا رہ سکتا ہے جب تک کوئی بیرونی عارضہ اس کو لاحق نہ ہو، یونہی اس سے ہمیشہ وہی فعل ابد تک صادر ہوتا رہے گا، جو اس طبعی حیز میں پڑے رہنے کا لازمی نتیجہ ہے، بلکہ عقل یہ یقین کرتی ہے، کہ اس طرح کوئی جسم دوامی طور پر اپنی جگہ پر پڑا نہیں رہ سکتا، نہ یہ بات بذات خود اس جسم سے ممکن ہے اور نہ یہ چیز اس کو مبادی عالیہ کی امداد و اعانت سے حاصل ہو سکتی ہے، یہ تو میرا جواب ہے باقی شیخ نے "مباحثات" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سکون تو عدم کا نام ہے اور یہ کوئی اس قسم کا کام نہیں ہے جسے وقت اور زمانے پر تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو، اور جس زمانے اور وقت پر اس کو تقسیم کیا جا سکتا ہے وہ ایک اور دوسری قوت سے موجود ہوتا ہے یعنی اس کی موجد وہی قوت ہے، جو حرکت کو پیدا کرتی ہے، پس سکون کی جو قوت زمین میں پائی جاتی ہے اس قوت سے کوئی فعل ہی صادر نہیں ہو سکتا اور اگر

اس سے کوئی فعل صادر بھی ہوگا، تو اس کا غیر متناہی ہونا زمین کی اس قوۃ کا نتیجہ نہ ہوگا بلکہ یہ اسی قوت کا اثر ہوگا، جو غیر متناہی زمانے کو پیدا کرتا ہے اور غیر متناہی زمانے سے سکون بھی غیر متناہی ہو جائے گا شیخ کی بات ختم ہوئی، میں کہتا ہوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سکون کو بالفرض اگر عدمی مان بھی لیا جائے، لیکن زمین کا اپنے حیز میں رہنا یہ تو مقولۂ این کی چیز ہے، اور جو چیز مقولے کے نیچے مندرج ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا شمار اعراض میں سے کسی عرض ہی کے ذیل میں ہوگا، اسی طرح زمین کا رنگ اسکی شکل اسکا وزن اسکی مقدار اس کا مادہ الغرض یہ ساری چیزیں اس کے (وجودی صفات) ہیں جن میں بعض کیف بعض کم وغیرہ کے مقولوں کی چیزیں ہیں اور بعض صفت تو اس کی ایسی ہے جو مقولۂ جوہر کے تحت بھی درج ہو سکتی ہے مثلاً اس کا جسم ہونا، ان کو زمین کے صفات قرار دینے کی یہ وجہ ہے، کہ سب کے سب ارضی طبیعت کے ایک لحاظ سے معلول ہیں، اور یہ سارے صفات زمین ہی کی طبیعت کی پیداوار ہیں یعنی اس طریقے سے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا ہے پانچواں اعتراض ان لوگوں کا وہ ہے، جس کی حیثیت نقض کی ہے یعنی جس دلیل سے یہاں غیر متناہی ہونے کو ناممکن ثابت کیا گیا ہے، اور جن مقدمات پر یہ دلیل قائم ہے، افلاک کی گردشوں اور ان کے دوروں میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں لیکن انکو متناہی نہیں مانا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ دورے بھی کمی اور زیادتی کے حساب سے مختلف ہوتے ہیں، مگر باوجود اس کے ان کو غیر متناہی مانا جاتا ہے، مثلاً چاند کے کرہ کو جو قوت حرکت دے رہی ہے، وہ زحل کی قوت محرکہ سے زیادہ دوروں پر قدرت رکھتی ہے، چاہیے کہ محض اس وجہ سے دونوں کروں کی حرکتیں متناہی اور محدود ہو جائیں، خواہ تمام حرکتوں کا محدود ہونا اس سے نہ لازم آتا ہو، بس اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کل قوت اور جزء قوت کے افعال میں اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس سے بھی کل قوت کا محدود ہونا ثابت نہیں ہوتا، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ چاند اور زحل کی محرکہ قوتوں میں جو اختلاف ہے یہ ماہیت اور نوعیت کا اختلاف ہے نہ کلیت اور جزئیت کا

اور ایسی صورت میں ان کروں کی قوتیں میری بحث کے دائرے سے خارج ہیں کیونکہ
میں بتا چکا ہوں کہ کل قوت جس بات کی حقدار ہے، جز قوت بھی اس حق میں
حصہ دار ہے جو باتیں کل کے لئے ضروری ہیں، ان باتوں کا کچھ حصہ جز کے لئے
بھی ضروری ہے، اور اسی بنیاد پر ان دونوں حقوق کا محدود ہونا ضروری ہے
اس لئے کہ مقدار کے سوا ان میں اور کسی بات کا اختلاف نہیں ہے، باقی
افلاک کی جو محرک قوتیں ہیں، ان میں تو ہر ایک کی حقیقت دوسرے سے
مختلف ہے، اور ان کی حرکتوں کا بھی یہی حال ہے یعنی باہم ان میں بھی حقیقت
کا اختلاف ہے اسی لئے ان میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض قوت
کا کام دوسری قوت کے کام کا جز ہو، اور نہ کسی کا فعل دوسرے کے فعل سے
کم ہے نہ زیادہ، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے خط مستقیم اور دائرے کا حال ہے
کہ ان دونوں میں کوئی مقداری اور عددی نسبت نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی
کہ گفتگو کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ کل کو جن امور کا استحقاق ہے، اور جز کو جن
کا استحقاق ہے ان امور میں کوئی اختلاف ہے، بلکہ بحث کل اور جز کے خود استحقاق
پر مبنی ہے، اور اس کے بعد کسی کو یہ کہنے کا کیا موقع ہے، کہ چاند کے دورے زحل
کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ یا کم ہونے کا
حکم معدومات پر نہیں لگایا جا سکتا اور جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا کہ بعض افلاک
کی قوتوں کا کام دوسرے افلاک کی قوتوں سے زیادہ ہے اس کی یہاں کیا
گنجائش ہے، اس لئے کہ ان قوتوں میں کوئی دوسرے کا جز نہیں ہے۔

چھٹا اعتراض ان معترضین کی طرف سے جو پیش کیا گیا ہے اس کی حیثیت
معارضے کی ہے (یعنی ان کے دعوے کے مخالف پہلو پر دلیل قائم کر کے گویا ان کی
تردید کرتے ہیں) حاصل اس کا یہ ہے، کہ فلکی نفوس کا ظاہر ہے، کہ جسمانی قوتوں
میں شمار ہے باوجود اس کے غیر متناہی اعمال و افعال ان سے صادر ہوتے ہیں یعنی
غیر محدود ارادوں، لامتناہی تحریکات کا صدور ان سے ہوتا ہے، اس معارضے
کے مقابلے میں جو لوگ یہ نظریہ پیش کر دیتے ہیں کہ فلک کے محرکات جسمانی نہیں بلکہ
غیر مادی عقلی ہستیاں ہیں یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی قوت کے متعلق

اگر یہ مانا جاتا ہے کہ وہی ان میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو سوال یہ ہے وہ عقلی قوت کیا کرتی ہے آیا وہ خود حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے، یا جس قوت سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اسکو وہ پیدا کرتی ہے، اگر دوسری شق کو مانتے ہیں یعنی حرکت پیدا کرنیوالی قوت کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ تو جسمانی قوت ہی ہوگی، پس ہمارا یہ دعوائے قائم رہا کہ غیر متناہی افعال پیدا کرنیوالی قوت جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں بلکہ عقلی قوت ہی حرکت کرتی ہے تو اسکے معنی یہ ہوئے کہ جسمانی قوت اس حرکت کا مبدا نہیں ہے اور جس حرکت کا مبدء جسمانی قوت نہ ہو، وہ حرکت ہی کب باقی رہتی ہے اس لئے کہ ابھی یہ بات بتائی گئی تھی کہ براہ راست حرکت پیدا کرنے والی قوت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حالات بدلتے رہتے رہیں، اور ایک بات اس میں آئے دوسری جائے لیکن عقلی ہستیاں جو غیر مادی ہوتی ہیں ان میں اس کی کہاں گنجائش ہے، نیز جسم ہونے میں تو سارے اجسام باہم ایک دوسرے کے شریک ہیں، اب ان اجسام میں جو غیر مادی علل واسباب کے آثار کو قبول کرتے ہیں اس میں جب تک جسمانی قوت کا واسطہ نہ پیدا ہو، ان آثار کے قبول کرنے کی کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی، اس لئے براہ راست محرک بہر حال جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے، اس کا بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ افلاک کی حرکتوں کی پیدائش میں دراصل جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ اگرچہ غیر مادی عقلی امور ہی ہیں، لیکن اس تاثیر میں فلکی نفوس جو جسمانی قوتیں ہیں وہ واسطے کا کام دیتی ہیں یعنی حرکت کی پیدا کرنے والی یہ جسمانی قوتیں نہیں ہیں، اور دلیل سے تم نے جو کچھ ثابت کیا اس سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ حرکتوں پر جو چیزیں اثر انداز ہیں ان سے غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں، اور وہ جسمانی قوت نہیں ہیں، اور جو جسمانی قوت ہے یعنی واسطہ دلیل نے اس کے متعلق کب یہ ثابت کیا کہ ان سے بھی غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں ہاں، واسطے کے متعلق بھی اگر اسی دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی، تو اس وقت معارضہ صحیح ہو سکتا تھا، میں کہتا ہوں کہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جسمانی قوت کے متعلق جب یہ بات جائز قرار دی گئی کہ وہ غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے اور یہ کہ غیر متناہی افعال کے صدور میں وہ واسطے کا کام دے سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے، کہ جسمانی قوت سے بھی غیر متناہی

افعال کے صدور کو جائز قرار دیا جائے، اس لئے سوال واسطے کے متعلق ہوتا ہے کہ اس کی کیا نوعیت ہے، واسطہ فی الثبوت کی ؟ یا واسطہ فی العروض کی ؟ بہرحال میں غیر متناہی افعال کے صدور کی صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے امام رازی نے لکھا ہے، جو جسمانی قوت کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت مُعِدّ کی ہے یعنی اثر کے پیدا ہونے کی وہ استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہے، تو ہم اس شخص سے یہ کہیں گے کہ جسمانی قوتوں سے غیر متناہی افعال صادر نہیں ہو سکتے، اس قول سے تمہاری مراد اگر یہ ہے کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتیں، تو یہ صحیح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تم ہی نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ ایجاد اور پیدائش میں جسمانی قوت کا موثر ہونا ناممکن ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر اس کی ضرورت قطعاً باقی نہیں رہتی کہ تم یہ ثابت کرو کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتی اس لئے یہ تو تمہارے اسی دعوے میں داخل ہے جس میں سرے سے تاثیر بخشی کی کیفیت ہی نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے متناہی اور غیر متناہی دونوں مساوی ہیں، بلکہ یہاں جو تم اس پر دلیل قائم کرنے لگے کہ غیر متناہی افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا اس سے تو خواہ مخواہ یہ خیال گزرتا ہے کہ متناہی افعال کا صدور اس سے ہو سکتا ہے، حالانکہ تم لوگ اس کے قائل نہیں ہو، اور اگر تمہاری غرض یہ ہے کہ غیر مادی عقلی امور اور غیر متناہی آثار کے درمیان جسمانی قوت واسطے کا کام نہیں دے سکتی، تو پھر فلکی نفوس میں تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر آخر تم لوگوں کا کیا حال ہے، کہ جس چیز کو ایک جگہ جائز ٹھہرا رہے ہو، پھر اسی کو دوسری

ے واسطے کی چند صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کشتی کے واسطے سے کشتی نشین بھی حرکت سے متصف ہوتا ہے لیکن واقع میں حرکت سے کشتی ہی موصوف ہے، اور کشتی نشین کی طرف گویا حرکت کی مجازی نسبت ہے اس لئے کہ وہ تو ساکن کشتی میں بیٹھا رہتا ہے اسی کا نام واسطہ فی العروض ہے اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے جیسے انجن کی حرکت کے واسطے سے گاڑی بھی حرکت کرتی ہے، اور حرکت کی صفت سے دونوں موصوف واسطہ بھی اور واسطے والا بھی، اور کبھی یوں ہوتا ہے جیسے رنگ ریز کپڑے کے رنگین ہونے میں واسطہ ہے، لیکن خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا آخر کی دونوں صورتیں واسطہ فی الثبوت کی قسمیں ہیں۔ مترجم۔

جگہ ناجائز قرار دیتے ہو، یعنی ایک جگہ تو کہتے ہو کہ جسمانی قوت غیر متناہی افعال کا واسطہ نہیں بن سکتی، اور افلاک میں پھر اسی کے جواز کے قائل ہو۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے اس بحث میں بڑی سخت بات کہی اور جو کچھ لکھا ہے صحیح لکھا ہے، اور ان کے اس اعتراض کے اٹھانے کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے، کہ میری تحقیق کی طرف رجوع کیا جائے یعنی جسمانی قوتوں کی تجدد و پذیری کا جو میرا نظریہ ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس کا چونکہ جسم کے ساتھ تعلق ہے، اس تعلق کی حیثیت سے اس کا حال وہی ہے جو طبیعت کا ہے، یعنی تجدد و پذیری زوال آگینی، میں جو حکم طبیعت کا ہے وہی حکم نفس کا ہے، اور چونکہ نفس عاقل بھی ہے اور معقول بھی، اس لئے بایں حیثیت اس کا حکم وہی ہے جو عقل فعال کا ہے مگر یہ بات نفس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب اپنی استعدادی قوتوں سے بالکلیہ باہر نکل کر وہ بالفعل ہو چکی ہو، بہرحال تحقق نے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام طبایع کا وجود اور ان کی ہویت تجدد و پذیر ہیں اور طبائع میں ایک خاص قسم کی حرکت اپنے خالق اور باری کی طرف پائی جاتی ہے، یہ حرکت بہت مخفی اور معنوی رنگ کی ہے، اور ایک غیر معمولی نادر طرز کی توجہ حق تعالیٰ کی طرف ان میں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ تو سب سے بڑی توجہ گاہ یا سب سے بڑا قبلہ ہے، نفس جب عقل کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، تب الہٰی عالم کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ اب وہ اپنی ذات سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے اس میں سکون پیدا ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی بقا سے اب اسے بقا حاصل ہوتی ہے، الغرض جسم اور جو جتنے جسمانی امور ہیں، خواہ وہ طبائع ہوں یا نفوس سب کے سب تجدد و پذیر، حادث، زوال آگین ہیں، ان کے سوا اور جو موجودات ہیں وہ خدائے واحد قہار کی بقا کے ساتھ باقی ہیں، اس کے تفصیلات انشاء اللہ آئندہ بھی آئیں گے،

ساتواں اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ پہلے یہ پوچھا جاتا ہے، کہ قوت کا کیا حال ہے؟ کیا اتنے وقت اور زمانے تک باقی رہ سکتی ہے جس کے بعد اس کا معدوم ہونا بالذات ضروری اور واجب ہو جائے، یا اس کا یہ حال نہیں ہو سکتا پہلی شق مانتے ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ماہیت امکان کے دائرے سے باہر نکل کر ممتنع اور

ناممکن ہوگئی، اور یہ محال ہے، بہر حال دوسری شق قابل تسلیم ہے، پھر ایسا فاعل جس کی تاثیری قوت، اور جس کے قابل میں تاثر وقبول کرنے کا مادہ اور اس تاثیر وتاثر کے تمام شرائط سب کا باقی رہنا جب ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ قوت کا ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنا ناممکن اور ممتنع ہے، اور جب قوت اس طرح باقی رہ سکتی ہے تو ابد تک وہ موثر بھی ہوسکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسی قوت کا وجود ناممکن نہیں ہے جس سے غیر متناہی افعال غیر متناہی زمانے میں صادر ہوں،

میں کہتا ہوں کہ ماہیت اور وجود میں جو تعلق ہے اسی تعلق کی نسبت سے وجوب امکان امتناع کے حالات پیدا ہوتے ہیں اب سمجھنا چاہئے کہ جسمانی قوت کی ماہیت خود اپنی ذات کے اعتبار سے تو اپنے اندر وجود اور بقا کی ضرور گنجائش رکھتی ہے لیکن باوجود اس کے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض وجود اپنی خاص وجودی ہویت کی بنیاد پر ایسے ہوں جن کا دوام ناممکن ہو، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس وجود میں کچھ کوتاہیاں ہوئی ہیں اور عدم ونیستی تباہی وبربادی کی آلودگیاں اس کا احاطہ کئے رہتی ہیں، اسی اعتراض کے جواب میں بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے، کہ جسمانی قوت کا معدوم ہونا کبھی نہ کبھی واجب اور ضروری ہے مگر اس لئے نہیں کہ یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے بلکہ یہ ان بیرونی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن سے بالآخر دب دباکر یہ قوت برباد اور ضائع ہوجاتی ہے، غرض یہ ہے، کہ قوت کے لئے خود اپنی ذات کی حد تک اگرچہ زوال پذیر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن کلی اسباب، اور ان کلی اسباب سے جو جزئی صدمے اس کو پہنچتے ہیں ان کا دباؤ کبھی کبھی اس نوبت تک پہنچتا ہے، کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے ان کی وجہ سے واجب اور ضروری ہوجاتی ہے پس یہی صورت یہاں بھی پیش آئی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بکثرت ایسی ہستیاں ہیں جن کی بقا ناممکن ہے، اور اس وقت ناممکن ہے جب ہر قسم کے بیرونی موثرات سے ان کو پاک اور بری فرض کیا جائے، آخر اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ ممکن کے لئے بذات خود کسی قسم کے وجود کا ثابت ہونا محال ہے، (بلکہ اس کو وجود ملتا بھی ہے تو غیر سے)۔

مرحلۂ نہم

اس مرحلے میں قدم اور حدوث کے مباحث درج کئے جائیں گے، نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

قدم اور حدوث کی حقیقت

بات یہ ہے، کہ حدوث، اور اسی طرح قدم دونوں کا اطلاق دو طریقوں سے کیا جاتا ہے، ایک اطلاق کی بنیاد تو نسبت پر ہے، یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف منسوب کرنے سے اس کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے اطلاق کی حالت یہ نہیں ہے، پہلے اطلاق کو مثال سے سمجھو مثلاً بولتے ہیں کہ زید کی عمر کا جتنا حصہ گزر چکا وہ عمرو کی گزری ہوئی زندگی سے کم ہے، اور اس بنیاد پر زید کی زندگی کو حادث قرار دیا جائے، یہ تو حدوث کی مثال ہوئی، اب اسی مثال کو ذرا الٹ دو، اور یوں کہو کہ زید کے وجود کا زمانہ عمرو کے وجود کے زمانے سے زیادہ ہے اور اس بنیاد پر اب زید کے وجود کو مثلاً قدیم قرار دیا جائے، یہ قدم کی مثال ہوئی، لیکن حدوث و قدم کے یہ عرفی معنی ہیں اور اسی کو عرفی قدم و حدوث کہتے ہیں، باقی

دوسرا اطلاق تو اس کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی تو زمانی قدم وحدوث میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ذاتی قدم وحدوث پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، شے نہ تھی اور پھر ہوئی، یعنی نہ رہنے کے بعد شے کا حصول اسی کو حدوث زمانی اس وقت کہتے ہیں جب یہ ہو، کہ جس کو بعد قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے قبل کے ساتھ جمع نہ ہو سکے مطلب یہ ہے کہ بعد والا، قبل والے کے زمانے میں موجود نہ ہو، حدوث زمانی کی یہی وہ تعبیر ہے، جس کی وجہ سے اصل زمانے کے لئے حدوث زمانی کی صفت ناقابل تصور ہو جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کے لئے حدوث زمانی کو اگر ثابت کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ایسا زمانہ بھی گزرا ہے، جس میں زمانے کا عدم تھا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس وقت زمانے کو معدوم فرض کیا گیا تھا، اسی وقت زمانہ موجود تھا یہ خلاف مفروض ہے) اسی لئے مشائیوں کے معلم اول نے کہا تھا کہ جو زمانے کے حدوث کا دعویٰ کر رہا ہے، وہ اپنے اسی دعوے ہی میں زمانے کو قدیم مان رہا ہے مگر اس طور پر کہ خود اس مدعی کو اپنے اس اقرار کی خبر نہیں۔ ہے کیونکہ عنقریب زمانے کی بحث میں تم کو معلوم ہوگا کہ قبل ہونے اور بعد ہونے کی صفت سے دراصل خود زمانہ ہی موصوف ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں زمانے کی ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں اور جب ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں تو پھر اس کے وجود کے متعلق کیا پوچھتے ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ زمانے ہی کے ہر جز کا نام قبل اور قبلیت ہے یعنی آئندہ آنے والے اجزاء کے اعتبار سے، اسی طرح بعد اور بعدیت بھی اسی کے جز کا نام گزرے ہوئے اجزا کے اعتبار سے ہے، الغرض معدوم ہونے اور عدم کے اعتبار سے زمانے کو حدوث سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ حدوث ونو زائیدگی، نو پیدائی، تجدد پذیری یہ ساری چیزیں بجنسہ زمانے اور حرکت ہی کے نام ہیں، بلکہ زمانہ درحقیقت وجوداً حرکت سے علیحدہ کوئی زائد چیز نہیں ہے اور ان دونوں میں جو علیحدگی محسوس ہوتی ہے یہ صرف ذہن کا اعتبار ہے، چونکہ زمانہ حرکت کی ماہیت کے ان عوارض سے تعلق رکھتا ہے جو ذہن کے تحلیلی عمل کے بعد اس سے پیدا ہو سکتے ہیں، یہ تو حدوث زمانی کا مطلب تھا، اسی طرح شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کا جو وقت

اور زمانہ ہے، اس کے لئے کوئی اول اور ابتدا نہ پیدا ہوتی ہو، یہی قدم زمانی کی تعریف ہے، اور زمانہ اس معنی کے اعتبار سے قدیم بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے کے لئے ظاہر ہے کہ کوئی اور زمانہ تو ہے نہیں اور یہ قدم اسی چیز کی صفت ہو سکتی ہے جس کے لئے زمانہ ہو، تاکہ کہا جا سکے کہ یہ وہ شے ہے جس کے زمانے کا اول نہیں ہے اسی طرح غیر مادی مجرد ہستیاں جنھیں مفارقات کہتے ہیں اور جو مادے سے بالکلیہ جدا اور پاک ہیں، ان کے وجود کے لئے بھی زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ انکی شان زمانے سے ارفع و اعلیٰ ہے، اس تفصیل کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ صاحب مطارحات نے جو یہ لکھا ہے کہ "مذکورۂ بالا اصطلاحوں کی بنیاد پر کوئی چیز قدم اور حدوث کے دائرے سے باہر نہیں ہو سکتی" بالکل غلط ہے بلکہ عنقریب تمھیں بتایا جائے گا کہ وجود کے دائرے میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جسے مذکورۂ بالا معنی یعنی قدم زمانی کے اعتبار سے قدیم کہہ سکتے ہوں (خیر یہ تو زمانی قدم و حدوث کے اصطلاحات کی تشریح تھی) دوسرا اطلاق ان الفاظ کا وہ ہے جنھیں غیر زمانی قدم و حدوث کہتے ہیں اور انھی کا اصطلاحی نام حدوث ذاتی اور قدم ذاتی ہے، شے کا اس طرح ہونا کہ خود اپنی ذات سے وہ اپنی ذات کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ یہ بات اس کو غیر سے حاصل ہوئی ہو، خواہ غیر کی طرف یہ انتساب کسی خاص زمانے تک محدود ہو، یا پورے کامل زمانے میں یہ انتساب مسلسل باقی رہتا ہوا چلا آتا ہو، یا سرے سے اس انتساب کو زمانے اور حرکت سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، بہر حال اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائیگی عام طور پر اس کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ بذات خود تو ہر ممکن عدم کا مستحق ہوتا ہے، اور وجود کا استحقاق اسے غیر سے حاصل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کی خود ذات کا اقتضا ہو، یقیناً اس کو اس شے پر تقدم حاصل ہوگا جو اسی چیز کو غیر سے حاصل کرے یعنی ما بالذات ہمیشہ، بالغیر سے مقدم ہوتا ہے پس وجود جس کا ذاتی اقتضا ہوگا یقیناً اس چیز پر وہ تقدم کی حقدار ہے وجود جس کا ذاتی اقتضا نہیں ہے بلکہ غیر سے وہ وجود کو حاصل کرتی ہے، اسی لئے ثانی الذکر یہ نسبت وجود کے

عدم کے استحقاق میں مقدم ہوگی، اور اس کے عدم کا وجود پر یہ تقدم اسکا ذاتی اقتضا ہوگا بس ثابت ہوا کہ ممکن ذاتی حدوث کی صفت سے موصوف ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے وہ محدث ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ممکن کو عدم کا ایسا حقدار قرار دینا غلط ہے، جس میں سمجھا جائے کہ عدم اس کے ذاتی اقتضا کی چیز ہے اسلئے کہ عدم جس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ ناممکن اور ممتنع ہوتا ہے، حالانکہ ممکن تو اس کو کہتے ہیں جس پر نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ وہ اپنی ذات کی حیثیت سے جیسا کہ وہ اس حیثیت سے ہے، موجود ہے، اور نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ اسی حیثیت سے وہ موجود نہیں ہے، الغرض خود اپنی ذات سے نہ موجود کہلانے کا وہ مستحق ہے اور نہ غیر موجود کہلانے کا، دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور یقینی طور پر یہ ثابت شدہ ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود کی علت کی جانب سے جس طرح کبھی وجود کا استحقاق حاصل کرتا ہے اسی طرح اپنے عدم کی علت اور سبب سے وہ عدم کا بھی استحقاق حاصل ہو ہے، جب وجود اور عدم دونوں باتوں کا استحقاق اسکو غیر ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور ان میں سے کوئی بات خود اسکی ماہیت کا اقتضا نہیں ہے، تو پھر ان دونوں (وجود و عدم) میں ایک کو دوسرے پر مقدم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ ممکن کے عدم کو اسکے وجود پر ذاتی تقدم حاصل نہیں ہے اس اعتراض کے جواب میں تم کہہ سکتے ہو، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے غرض یہ ہے کہ وجود اور عدم کا استحقاق نہیں بلکہ عدم استحقاق یہ ممکن کا ذاتی اقتضا ہے، اور عدم استحقاق ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت ہے، جو ممکن کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہے، اور اس کو وجود کے اعتبار پر قطعاً اس وقت سبقت حاصل ہے جب مدنظر صرف ماہیت کا حال یعنی ماہیت کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد کر کے پیش نظر رکھا گیا ہو مطلب یہ ہے کہ وجود سے ماہیت کو مغائر قرار دیکر اس کا تصور کیا گیا ہو،

شیخ نے اشارات میں لکھا تھا۔

"ہر ایسی چیز جو غیر سے وجود حاصل کرتی ہو، وہ عدم کی مستحق ہے اگر تنہا ہو جائے" "یا اس کے لئے وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے"

اس کی شرح میں اشارات کے مطالب کے محقق (نصیر الدین طوسی) لکھتے ہیں:

ایسی ماہیتیں جو تمام اعتبارات سے مجرد ہوں، ان کا خارج میں ثبوت نہیں ہوتا، عقل جب ان ماہیتوں کا اعتبار کرتی ہے، تو اس وقت اگرچہ ان چند حالات سے یہ ماہیتیں خالی نہیں ہوسکتیں یعنی ان کے ساتھ غیر کے وجود کا بھی اعتبار کیا جائے گا، یا اس غیر کے عدم کا ان کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان میں سے کسی پہلو کا بھی ان کے ساتھ اعتبار نہ کیا جائے گا، یہ تو ذہنی اور عقلی اعتبارات ہیں) لیکن اگر خارج کے حساب سے تصور کیا جائے تو آخری دو اعتباروں میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ ماہیتیں جب غیر کے وجود کے ساتھ نہ ہوں گی، تو اس وقت کچھ نہ ہوں گی یس ان کے تنہا ہونے کے معنی ان کا نابود ہونا ہے، اور یہی مطلب ہے اس کا کہ وہ عدم کی مستحق ہیں، یہ حال تو اس وقت کا ہے جب خارج کے حساب سے ان کا تصور کیا گیا۔ لیکن عقل اور ذہن کے حساب سے جب ان کا تصور کیا جائے، تو اس وقت انکو تنہا قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود اور عدم دونوں سے ایک ساتھ انکو مجرد اور پاک قرار دیا گیا ہے شیخ نے جو کہا تھا کہ "ان کا وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے" اس نہ رہنے کی حیثیت وہ نہیں ہے جو نفی کی حیثیت قضیۂ معدولہ میں ہوتی ہے یعنی یہ مطلب نہ لیا جائے کہ وہ وجود کا باقی نہ رہنا، اس کو ثابت ہے بلکہ یہ نفی سلب والی نفی ہے، اس لئے کہ فعل اسم پر معطوف نہیں ہوسکتا"۔

تم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ ماہیت اور وجود میں جو اتصافی تعلق ہے، اسکے متعلق جن تفصیلی مباحث کا تمہیں مجھ سے علم ہو چکا ہے۔ اور بتایا جا چکا ہے، کہ وجود سے ماہیت کے متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے، باوجود ان تمام باتوں کے اسی سلسلے کی تصحیح ایک اور لطیف پیرایے میں یہاں پر بھی کرنا چاہتا ہوں تا کہ حدوث ذاتی کے مفہوم کا سمجھنا تمہارے لئے آسان ہو جائے اور ماہیت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے وجود سے پہلے ہوتی ہے اس کا مطلب ایک اور طریقے سے

سمجھ میں آجائے۔

مطلب یہ ہے، کہ شے کا کسی دوسری شے پر مقدم ہونا، یہ ایسی بات ہے جو چاہتی ہے کہ مقدم کے لئے یک گونہ حصول ایسے وقت میں ثابت ہو جس وقت متاخر اس ثبوت سے محروم ہے، اور وجود پر ماہیت کو جو تقدم حاصل ہے، حدوث ذاتی جب اسی کا نام ہے، تو یقیناً اس بنیاد پر ماہیت کے لئے کسی نہ کسی قسم کی کوئی ایسی وجودی حالت ہونی چاہئیے، جسے ماہیت کے اس حال پر تقدم حاصل ہو، جو وجود کے ملنے کے بعد اسے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے ساتھ کسی قسم کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے خواہ وجودی حیثیت کا یا عدمی حیثیت کا ہر حال میں اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ماہیت کے ساتھ یک گونہ وجود کا اعتبار کیا گیا، ایسی صورت میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کے لئے یہ دعویٰ کہاں تک درست ہوسکتا ہے کہ ماہیت کو خود اپنے وجود اور ثبوت پر تقدم حاصل ہے، ہاں ایک بات کی گنجائش باقی ہے، اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے الگ کر کے تصور کرے، خود اس ماہیت کے وجود سے بھی علیحدہ کر کے وہ ایسا کر سکتی ہے اور ہر قسم کے وجودوں سے بھی جدا کر کے اس قسم کے تجریدی تصور کا اسے اختیار ہے، پھر اس تجریدی عمل کے بعد وہ یہ بھی کر سکتی ہے، کہ اسی ماہیت مجردہ کو اس کے خاص وجود سے موصوف کرے، اور یوں مطلق وجود پر ماہیت کو اس تجریدی عمل کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جائے گا۔

لیکن ہر قسم کے وجودوں سے ماہیت کی یہ ذاتی علیحدگی، اور ذاتی انفراد بھی بجائے خود مطلق وجود کی ایک شکل ہے اور اس بنیاد پر ماہیت کے اس تجریدی اعتبار، اور انفرادی حیثیت پر عدم کا اطلاق اسی حیثیت سے ہوتا ہے جس حیثیت سے اس پر وجود کا اطلاق ہو رہا ہے، یعنی دونوں اطلاقوں میں حیثیت کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال ٹھیک ہیولیٰ کی استعدادی کیفیت اور قوت کی ہے، کہ بجنسہ یہی قوت قوت کی فعلیت بھی ہے، بہر حال اب اس نقطۂ نظر سے دیکھو گے تو معلوم ہوگا کہ ماہیت چونکہ اس لحاظ سے معدوم بھی ہے،

اس لئے مطلق وجود اس سے متاخر ہے، اور لحاظ کے اس مرتبے میں ماہیت کیلئے چونکہ وجود بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لئے اس کو وجود پر وجوداً تقدم بھی حاصل ہے، اس سے غفلت نہ برتنی چاہئے کہ ہم نے وجود کو اس مرتبے میں جو ماہیت کے لئے ثابت کیا ہے، یہ لحاظ کے اس مرتبے میں ثابت ہے نہ کہ اس ثبوت کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے دونوں باتوں میں کافی فرق ہے (حدوث ذاتی کے ثابت کرنے کی جو پہلی دلیل تھی یہ سارے مباحث اسی کے متعلق تھے) باقی دوسری دلیل تو اس کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ ہر ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کی ماہیت اپنے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہوگی یہ ناممکن ہے کہ اس کا وجود خود اس کی ماہیت سے حاصل ہو، اگر ایسا ہوگا تو یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہے، پس ضروری ہوا کہ ایسی چیزوں کا وجود غیر سے مستفاد ہو، یعنی غیر نے اس کو وجود عطا کیا ہو، اور یہ کلیہ ہے کہ جس کا وجود غیر سے ماخوذ ہوتا ہے، اس کا وجود ذاتی طور پر غیر کے بعد ہوگا اور وہی چیز ذاتی حدوث سے موصوف ہوتی ہے، یعنی بالذات محدث ہوتی ہے جس کا یہ حال ہو، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو چیز قدیم بالذات ہوگی اس کی کوئی ماہیت نہیں ہوتی، امام رازی کے جو شکوک اس مسئلے کے کے متعلق ہیں ان کے جوابات تمہیں پہلے بتائے جا چکے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ دونوں دلیلیں ممکن ماہیتوں میں تو چل جاتی ہیں مگر ان مخلوق اور مجعول وجودوں میں جاری نہیں ہوتیں جن کا شمار بذات خود واجب تعالیٰ کے آثار میں ہے، ہم نے گزشتہ مباحث میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا تھا کہ ایک خاص قسم کا تاخر ان وجودوں کو بھی ثابت ہے، اسی لئے حدوث بھی خاص ہی قسم کا ان کے لئے ثابت ہوتا ہے، میری مراد اس حدوث سے ذاتی فقر ہے یعنی شے کا اپنے جاعل اور خالق کے ساتھ متعلق ہونا بھی اس فقر اور حدوث کی تعبیر ہے، یا موجود کا بحیثیت موجود ہونے کے غیر سے تقوم پذیر ہونا ہم ان الفاظ سے بھی اس کی تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن ماہیت کا بحیثیت ماہیت ہونے کے جاعل سے یہ تعلق نہیں ہے، بلکہ، اس حیثیت

سے تو ماہیت موجود بھی نہیں ہے، اس لئے حدوث کی یہ قسم بھی اس کے لئے ثابت نہیں ہوسکتی، اور نہ باین معنی وہ قدم ہی سے موصوف ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کے سوا باین معنی کوئی قدیم بھی نہیں ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر قدم اور حدوث کے الفاظ کو اصطلاحاً ان معانی میں بھی استعمال کیا جائے، اگرچہ عام طور سے لوگوں میں یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے، (یعنی ماہیت کی جو حالت ہے اس کے لحاظ سے قدیم و حادث کی اصطلاح بنالی جائے)۔

فصل

کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، ارباب فضل و کمال میں سے بعضوں نے لکھا ہے کہ حادث کو جو فی الحال وجود حاصل ہوتا ہے، یہی حاصل شدہ وجود حادث کی صفت حدوث نہیں ہے، یعنی حادث کے اسی وجود کو حدوث نہیں کہتے ہیں، اور زمانی حادث کے موجود ہونے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے، وہ بھی حدوث نہیں ہے، ورنہ ہر عدم کو حدوث کہنا پڑے گا۔

بلکہ شے کا عدم کے بعد ہونا دراصل اس کیفیت کا نام حدوث ہے، اور یہ ایسی کیفیت ہے جس کی حیثیت حادث کے وجود اور عدم دونوں پر زائد ہونے کی ہے انہی صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ تم اگر یہ پوچھو کہ خود یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ حادث ہے تو پھر خود اس کیفیت کا حدوث اس پر زائد ہوگا ظاہر ہے کہ یہ تسلسل کی شکل ہے، اور اگر وہ حادث نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث کا حدوث قدیم ہو جائے جو ظاہر ہے کہ محال ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ وجود جیسے بذات خود موجود ہے اسی طرح حدوث بھی بذات خود حادث ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس فاضل کی ابتدائی عبارت آخری فقروں کے بالکل مخالف ہے، اس لئے کہ حادث کے وجود اور عدم پر اگر اس کیفیت کی حیثیت زائد ہونے کی ہے، تو یقیناً یہ کیفیت کوئی ایسی ماہیت قرار پائے گی جو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہو، اور اس کیفیت کا وجود اسکی ماہیت پر زائد ہوگا اور جب اسکی ماہیت پر اسکا وجود زائد ہوگا تو اسکے حدوث کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی ماہیت اور اسکے وجود دونوں

پر وہ زائد ہے، اس لئے کہ کیفی ماہیت یقیناً حدوث کے معنی سے مغائر ہے۔
پھر حدوث بجنسہ وہی ماہیت کیسے ہو سکتی ہے، نیز دوسری بات یہ ہے کہ حدوث
کی صفت جس طرح کیف کے مقولے میں پائی جاتی ہے، اسی طرح دوسرے مقولوں
سے بھی اس کا یہی تعلق ہے یعنی ان میں بھی پائی جاتی ہے، آخر یہ تو بھی بات
ہے، کہ کیف کا حدوث اور جوہر کم وغیرہ کا حدوث، سب بجنسہ ایک ہی بات نہیں
ہو سکتی،

بھلا ایک ایسا عرض جو برقرار رہنے والی ہیئت ہو، اور جو نہ نسبت کو چاہے
اور نہ تقسیم ہونے کی صفت کو قبول کرے، یعنی جس کا نام کیف ہے، کیا یہ ممکن ہے
کہ تمام حادث مقولوں کو وہ اس طرح عارض ہو کہ ان مختلف امور میں اس کی حقیقت
اور معنی میں بجز اس کے اور کسی قسم کا تغیر نہ ہو، کہ مختلف امور کی طرف وہ منسوب
ہے، یعنی مختلف امور کی طرف منسوب ہونے کے سوا ہر جگہ اس کے وہی معنی ہوں
جو دوسری جگہ ہیں، جیسا کہ تمام نسبتی امور کا حال ہے، یہ صحیح ہے، کہ ماہیتوں کے
اختلاف سے وجود میں بھی اسی قسم کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جو میں پہلے بیان
کر چکا ہوں، لیکن خارج میں وجود کی حیثیت ماہیت پر زائد ہونے کی نہیں ہے اسلئے
کہ خارج میں تو ماہیتیں بجنسہ خود وجود ہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے وجود کی عین ہوتی ہیں،
پھر یہ نقص بھی اس بیان میں پایا جاتا ہے کہ جو عدم حادث ہے اس کے لئے
بھی وجودی کیفیت ثابت ہوتی ہے اور ایسی وجودی کیفیت کہ گویا اس کی حیثیت ایک
زائد کیفیت کی ہے اور عدم کو وہ عارض ہوئی ہے میرا مطلب یہ ہے کہ ان صاحب
نے جو کچھ لکھا ہے ان کے اس اقرار کی بنیاد پر یہ بات لازم آتی ہے پس اس مسئلے
میں حق یہ ہے، کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے تو حدوث وجود پر زائد ہے، اور
روزمرہ پیدا ہو کر ناپید ہونے والی جزئی چیزیں جن کے کون و فساد بناؤ اور بگاڑ کا
دنیا میں سلسلہ جاری ہے، ان کے حادث وجودوں کا حدوث کی صفت عین
ہے یعنی ان وجودوں اور ان کے حدوثوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے
بلکہ حدوث بجنسہ وجود ہی ہے، اس لئے کہ اس قسم کی ہستیاں خود اپنی شخصی ہویتوں
کے اعتبار سے حادث ہیں، اور ان کے حدوث کو ان کے فاعل سے کوئی تعلق

نہیں ہے، فاعل کی طرف جو چیز منسوب ہے وہ خود ان کے وجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے، کہ بالذات مجعول اور مخلوق حدوث کی صفت نہیں بلکہ خود وجود ہی ہے، وجہ یہ ہے، کہ عدم کے بعد اس وجود کا ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی ذات کے لئے جو ثابت ہوتی ہے اس ثبوت کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا حدوث کی حالت وہی ہے جو مطلق تشخص اور مطلق وجود کی ہے، یعنی وہ ایک ایسی کلی ہے، جس کے عموم کی نوعیت تشکیکی ہے یعنی حدوثوں کے ایسے افراد، جن کے نام معلوم نہیں ہیں، وہ اس کلی حدوث کے نیچے مندرج ہیں، ان افراد کی جب تعبیر کرتے ہیں تب کہتے ہیں فلاں چیز کا حدوث فلاں چیز کا حدوث، ٹھیک اس کا حال وہی ہے جو وجود کے متعلق تمھیں بتایا گیا تھا۔

فصل

جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے، اس کی حاجت ممکنات کو اپنی کس صفت کی وجہ سے ہوتی ہے کیا اس احتیاج کا سبب حدوث کی صفت ہو سکتی ہے؟ اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس احتیاج کی علت تو حدوث نہیں ہے، لیکن حادث کی جو علت معدہ ہوتی ہے یعنی جو اس کے وجود کی صلاحیت اور استعداد کو پیدا کرتی ہے، اس علت معدہ کی حاجت حادث کو جو ہوتی ہے، اس کا منشا بھی حدوث کی صفت ہے اور مسلم ہے کہ علت معدہ بالذات علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت علت بالعرض ہونے کی ہے، جن باتوں کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی بات یعنی علت بالذات کی حاجت کا سبب حدوث نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوگا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایسی ہستیاں جو غیر مادی ہیں اور کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں جنھیں مبدعات کہتے ہیں ان کی ماہیت کسی کی معلول ہی نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے موجودات اپنے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے دونوں پہلو یعنی عدم اور وجود میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، ان کو موثر کی ضرورت ہے کیونکہ وہ مساوی پہلوؤں میں سے

کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ترجیح دینے والا ان کو کسی ایک طرف جھکا نہ دے، اہل فلسفہ کا بیان ہے کہ شے کا عدم کے بعد ہونا اسی کو حدوث کہتے ہیں، اور یہ ایسی صفت ہے جو شے کے وجود کو لاحق ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ شے کا وجود علت کے تاثیری عمل سے یقیناً متاخر ہے، اور علت کا تاثیری عمل اس چیز سے متاخر ہے جس کی وجہ سے شے علت کی محتاج ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدوث نہ تو اس محتاجی کا سبب ہو سکتا ہے اور نہ اس کی شرط اور نہ علت کا جز قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو لازم آئے گا، کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے اور ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ چند مرتبوں والا تقدم، اور یہ ناممکن ہے، میں عرض کرتا ہوں کہ حدوث کے متعلق ان لوگوں نے جو یہ کہا کہ وہ ایسی صفت ہے جو وجود کو لاحق ہوتی ہے، ان کے اس بیان میں تھوڑی سی کمزوری ہے یعنی تسامح ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حدوث کا شمار ان صفات میں نہیں ہے جو حادث کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، نیز یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے، کہ مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے میں وجود کا ہونا اسی سے وہ وجود تقوم پذیر ہوتا ہے، لیکن اس سے اصل مقصد میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ حادث سبب کا محتاج ہے، اس میں تو شک کرنے کی گنجائش نہیں، اب سوال یہ ہے، کہ سبب کی یہ محتاجی کس کا نتیجہ ہے، حادث میں جو امکان کی صفت پائی جاتی ہے اس کا یا حدوث کی صفت جو اس میں ہے یہ اسکا نتیجہ ہے اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس میں نہ امکان کی صفت پائی جاتی اور نہ حدوث کی تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز واجب قدیم بنجائے گی اور سبب کی محتاج ہی باقی نہ رہے گی، پس ضروری ہوا کہ اس احتیاج یا امکان کو قرار دیا جائے یا حدوث کو دوسری صورت یعنی حدوث اس حاجت کا سبب ہے یہ شق تو باطل ہو چکی، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ حادث کو جس چیز نے علت کا محتاج بنایا وہ امکان ہی کی صفت ہے میں کہتا ہوں کہ اس حاجت کا منشاء نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ شے کے وجود کا تعلقی اور رابطی طرز کا ہونا، اس کا غیر سے تقوم پذیر

ہونا اور اسی غیر کے ساتھ اس کا وابستہ ہونا، بس اس حاجت کا صحیح منشاء اگر سچ پوچھتے ہو، تو ممکن کی یہی خصوصیتیں ہیں لہٰذا حکماء کا یہ قول کا ماہیت کے امکان کا شمار ماہیت کے ان مراتب میں ہے، جو اس کے وجود سے پہلے ہوتے ہیں، اگرچہ ایک حد تک یہ بات صحیح ہے، لیکن اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ بھی ہے، یعنی وجود کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جو فعلیت کو کسی صلاحیت اور قوت پر یا صورت کو مادے پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب تک وجود نہ ہوگا، ماہیت کے تحقق کی کیا صورت ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجود اور تشخص دونوں ایک ہی چیز ہے یعنی تشخص بجنسہ وجود ہی کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے جب تک تشخص پذیر نہیں ہو لیتی ہے موجود نہیں ہو سکتی، اب ان مقدمات کی بنیاد پر امکان ماہیت سے مقدم نہیں بلکہ متاخر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان تو ماہیت کی صفت ہے۔

پھر اسی امکان کو اس شے کی علت کیسے فرض کر سکتے ہیں جو اس شے کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی وجود کی علت امکان کیسے ہو سکتا ہے کہ صفت ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس کا درجہ تو وجود کے بعد ہے، اور یہ جو یہی لوگ کہتے ہیں کہ "شے ممکن تھی اس لئے محتاج ہوئی" یہ بھی اس وقت صحیح ہے، جب عقل کے تحلیلی عمل سے شے کی ماہیت کا وہ حال پیش نظر ہو، جو وجود سے مجرد ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے ہم اس کا انکار نہیں کرتے ہیں کہ موثر کی حاجت ماہیت کو جو ہوئی ہے اس کی علت امکان ہے کیونکہ یہ پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ ماہیت کے امکان کو اس کے وجود پر تقدم حاصل ہے، یعنی وجود سے ماہیت جب متصف ہوتی ہے امکان کی صفت ماہیت میں اس اتصاف سے پہلے پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اتصاف کا تعلق تو ذہن سے ہے اگرچہ اس اتصاف میں خارجی وجود کی نسبت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے اسی طرح حدوث کو بھی اس حاجت کا سبب کہہ سکتے ہیں مگر ذاتی سبب نہیں، بلکہ عرضی سبب، کیونکہ ہر حادث سے پہلے اس کے وجود کا امکان ہونا چاہیے جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، اور ظاہر ہے کہ امکان کی یہ صفت وجودی صفات کے

ذیل کی چیز ہے، یعنی صرف ایک ذہنی اعتبار اور فرض کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی وجودی صفت ہے، جو شدت و ضعف ہیں اور قریب اور بعید ہوتے ہیں اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، یعنی صلاحیت و استعداد کے اعتبار سے کبھی قریب ہوتی ہے اور کبھی بعید ہوتی ہے ظاہر ہے ایسی صورت میں ضرور ہے کہ امکان جوہر ہو، یا عرض ہو، اگر جوہر ہو گا تو ایسا جوہر وہ نہیں ہو سکتا، جس کا قیام بذات خود ہو کیونکہ پھر وہ کسی شے کی صفت کیسے بن سکتا ہے، نیز جو چیز بذات خود قائم ہو گی، اس کے ساتھ بعض چیزیں متصف ہوں بعض نہ ہوں اس ترجیح کی کیا وجہ ہو گی، بہر حال امکان کو جوہر مانا جائے جب بھی اور عرض مانا جائے جب بھی ہر حال میں وہ ایسی چیز ہو گی جو بذات خود قائم نہیں ہے جو چیز بذات خود قائم نہ ہو گی، ظاہر ہے کہ اس کو کسی دوسری چیز میں قیام کرنا پڑے گا، پس ضروری ہوا کہ حادث کے اس امکان کے لئے محل ہو، اور اس بنیاد پر اس کی حیثیت اس صورت کی ہو گی جو مادے میں پائی جاتی ہے یا اس عرض کی نوعیت ہو گی، جو موضوع میں پایا جاتا ہے (یعنی ایسے محل میں جو اپنے اندر قائم ہونے والی صفت کا محتاج نہ ہو) بہر حال کوئی سی بھی صورت ہو، امکان کو حادث پر زمانا تقدم حاصل ہو گا، اور جس وقت حادث موجود ہو گا، یہ امکان غائب اور باطل ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ حادث کے امکان کا قیام کسی ایسی چیز میں ہو جسے خود حادث سے کوئی تعلق نہ ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہو گا تو کسی خاص حادث کا امکان ہونا اور دوسرے حادث کا نہ ہونا ان دونوں میں ترجیح کی آخر وجہ کیا ہو گی؟ پس معلوم ہوا کہ حادث کے امکان اور استعداد و صلاحیت کا حال وہی ہو گا جو اس کے وجود کا حال ہے، یا اس کے وجود کے جز کا جو حال ہے، یا وجود کے ساتھ جو کوئی اور چیز پائی جاتی ہو، اس کا جو حال ہے، اور انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے۔ کہ حادث کا امکان اگرچہ وجودی صفت ہے، لیکن چونکہ حادث کے عدم اور اس کی قوت و استعداد کی وہ تعبیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ حادث کے وجود اور فعلیت کے ساتھ وہ یعنی امکان جمع نہ ہو، اسی لئے بعض پرانے لوگوں نے حادث شے کے وجود کے اسباب میں عدم کو بھی شمار کیا ہے، گویا ان لوگوں کے خیال میں بجائے چار کے علت کی

پانچ قسمیں ہیں، عدم فاعل غائب مادہ صورت، لیکن تحقیق یہ ہے، کہ عدم کا شمار ذاتی علل و اسباب میں تو نہیں ہو سکتا، ہاں بالعرض علت اس کو بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگر ذاتی علت وہ ہوتا تو معلول کے حصول کے وقت غائب اور باطل نہ ہو جاتا البتہ اس عدم اور قوت کا جو مادہ حامل ہوتا ہے اس کا شمار بلا شبہہ ذاتی علل و اسباب کے ذیل میں کیا جاتا ہے، شئے کا عدم اس کی ذاتی علت نہیں ہو سکتا، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ حادث کے عدم کو خود حادث پر جو تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ وہ زمانی تقدم ہے، اور اس تقدم کا آخری اور بالذات مرجع دراصل زمانے کے اجزا ہیں جن میں بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے اس سے یہی یہی معلوم ہوا کہ عدم کو بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی قسم کا تقدم حاصل ہے، ہو سکتا ہے کہ جو عدم کو ذاتی اسباب کے سلسلے میں داخل کرتے ہیں ان کی غرض یہ ہو کہ دراصل زمانے کے وجود کے ذاتی اسباب میں عدم بھی داخل ہے، اور چونکہ حدوث کی صفت کا حقیقی موصوف دراصل حرکت اور زمانے ہی کے اجزا ہیں، اور چونکہ ان دونوں کے وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کے شکار ہیں، کیونکہ گویا ان کے بعض اجزا کا وجود اس پر مبنی ہے کہ دوسرے بعض اجزا ختم ہو جائیں، اس لئے ایک معنی کے رو سے یہ کہنا درست بھی ہو سکتا ہے، کہ عدم حادث کے وجود کا ایک طرح سے گویا ذاتی سبب ہے، آخر جب ایک جز کا وجود بغیر دوسرے جز کے معدوم ہونے کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا، تو گویا عدم کو بھی ان اجزا کے وجود میں ذاتاً یک گونہ دخل ہوا۔

فصل

تقدم و تاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا، بات یہ ہے، کہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے موجودات کے کچھ حالات و صفات ہیں، انھی میں ایک تقدم و تاخر بھی ہے بہر حال ان دونوں حالتوں کی مختلف صورتیں ہیں جن میں اس وقت جن صورتوں کی تفصیل مقصود ہے، وہ تو صرف پانچ ہیں، یعنی ایک تقدم و تاخر تو وہ ہے، جو مرتبے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے اسی طرح شرف اور بزرگی کے اعتبار

سے جو کسی کو مقدم (آگے) اور کسی کو موخر کہتے ہیں یہ اس کی تیسری قسم ہے، اور وقت و زمانے کے اعتبار سے کسی کو مقدم و موخر جو کہا جاتا ہے یہ چوتھی قسم ہے، علت اور سبب ہونے کی وجہ سے یہ حالت جب پیدا ہوتی ہے جسے تقدم بالعلیت کہتے ہیں یہ اس کی پانچویں قسم ہے، اسی کو کبھی تقدم و تاخر بالذات بھی کہتے ہیں، یہ تو تقدم و تاخر کی عام قسمیں ہیں، مگر واقعہ یہ ہے، کہ ان کی دو شکلیں اور ہیں ہم ان کا تذکرہ آیندہ کریں گے، پہلے ان مشہور قسموں کے مباحث میں مشغول ہونا چاہیئے ترتیب کے ساتھ ہر ایک کو اب ہم بیان کرتے ہیں پہلی صورت یعنی مرتبے والے تقدم و تاخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو چیز کسی مبدء یا مقام ابتدا سے جس قدر قریب ہوتی ہے مرتبے کے اعتبار سے وہ مقدم کہلاتی ہے، خواہ مبدء واقعی موجود ہو یا فرض کر لیا گیا ہو، مثلاً کہتے ہیں کہ بغداد کوفے سے پہلے ہے، (یعنی مسافر اس مقام کو جہاں سے مثلاً روانہ ہو رہا ہے مبدء قرار دیتا ہے، اب جو چیز سفر کے ابتدائی مقام سے قریب ہوگی اس کو وہ مقدم رتبے کی بنیاد پر قرار دیتا ہے) اسی صورت کی پھر دو قسمیں ہیں کبھی اس تقدم و تاخر کا اطلاق ایسی چیزوں پر کیا جاتا ہے جن میں طبعی ترتیب ہوتی ہے، مثلاً جسم کو حیوان پر حیوان کو انسان پر مقدم سمجھا جاتا ہے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بالطبع والی جو صورت تقدم و تاخر کی ہے یہ وہ قسم نہیں ہے، بلکہ یہ یعنی جسم و حیوان میں مرتبے والے تقدم و تاخر ہی کی ایک خاص شکل ہے اسی طرح اسی مرتبے والی صورت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی بنیاد وضع اور اعتبار پر قائم ہے، وضع سے مراد اجسام کی وہ نسبتیں ہیں، جو ایک جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے سمت وغیرہ میں پائی جاتی ہے وہی جگہ مکان وغیرہ کی حیثیت سے ایک چیز کو آگے اور دوسری کو جو پیچھے کہتے ہیں تقدم و تاخر کی یہی شکل اس سے مراد ہے، مثلاً نماز میں امام کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ محراب والی جگہ کو مبدء قرار دیا گیا ہے (پس اس مبدء سے چونکہ امام قریب ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم قرار دیتے ہیں) مرتبے والے تقدم و تاخر کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اس میں مقدم ہے وہ موخر اور جو موخر ہے وہ مقدم بن سکتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ اگر انسان ہی کو اول قرار دیا جائے، تو جو چیز اس سے

قریب ہوگی وہ مقدم کہلائے گی، اور اس بنیاد پر انسان جسم پر مقدم ہو جائے گا، بلکہ جوہر پر بھی، اسی طرح امام والی مثال میں تم یہ بھی کر سکتے ہو، کہ بجائے محراب کے مسجد کے دروازے کو مبدء قرار دو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مقتدی مقدم اور امام ہی موخر بن جائے گا، مرتبے والے تقدم و تاخر کی پہلی قسم جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ اس میں طبعی ترتیب پائی جاتی ہے، یہ ان سلسلوں میں پائی جاتی ہے جن میں وضعی اور مکانی نہیں، بلکہ طبیعت کی بنیاد پر ترتیب قائم کی جاتی ہے مثلاً علل اور ان کے معلولوں کا جو سلسلہ ہے، یا موصوفوں اور ان کے صفات کا جو سلسلہ ہے، تم علت و معلول کے سلسلے میں اگر آخری معلول کو اول قرار دیکر ترتیب قائم کرتے ہوئے آخری علت تک پہنچو گے، تو معلول اول ہی مقدم قرار پائے گا، اور اگر بجائے چڑھنے کے ابتدائی علت سے شروع کرکے ترتیب کو آخری معلول پر ختم کروگے، تو ابتدائی علت ہی مقدم قرار پائے گی، یہ تو علت و معلول کی شکل ہوئی، صفات اور موصوف کی ترتیب کے لئے ان جنسوں پر غور کرو، جن میں عمومیت اور خصوصیت کی بنیاد پر ترتیب پائی جاتی ہے، ان میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں، یہی حال نوعوں کا بھی ہے اگر آخری نوع جسے نوع الانواع کہتے ہیں اور سب سے نچلی نوع اور ان کے درمیان میں جتنی نوعیں پیدا ہوتی ہیں ان میں بھی یہی ترتیب پائی جاتی ہے، غیر متناہی کے باطل کرنے کی جو دلیل ہے قوم (اہل فلسفہ) نے اس کی بنیاد انہی سلسلوں پر قائم کی ہے بشرطیکہ ان سلسلوں کی تمام کڑیاں، یا اکائیاں اجتماعی شکل میں فرض کی جائیں، خیر یہ تو مرتبے والے تقدم و تاخر کی بحث تھی باقی وہ تقدم و تاخر جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے، یہ وہی تقدم و تاخر ہے، جو مثلاً ایک اور دو میں یا خطوط اور مثلث میں مثلاً پایا جاتا ہے، یعنی تقدم و تاخر کی ایسی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں جن میں مقدم کے غائب ہونے سے متاخر بھی غائب ہو جائے لیکن متاخر کے مفقود ہونے سے مقدم معدوم نہ ہو، تقدم و تاخر کی وہ شکل جس میں مقدم کا وجود موخر کے وجود کی علت ہو، اسی کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، یعنی علت اور سبب ہونے کی وجہ سے مقدم کو اس میں تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کی خصوصیت یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے مقدم جس طرح مقدم ہوتا ہے اسی طرح وجوب کی حیثیت

سے بھی وہ مقدم ہی ہوتا ہے، کیونکہ مقدم تو اس شکل میں متاخر کا سبب ہوتا ہے
رہا شرافت و فضیلت والا تقدم تو اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کہا جاتا ہے
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انبیاء پر تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے
جو تقدم پیدا ہوتا ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، (بلکہ عام طور پر مقدم اسی کو کہتے ہیں
جو زمانا پہلے ہو) باقی زمانے کے ایک جز کو دوسرے جز پر جو طبعاً تقدم حاصل ہوتا
ہے، اس لئے اس کو بالطبع والی قسم میں داخل کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ زمانی تقدم
کی یہ پہلی شرط ہے کہ مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بخلاف تقدم بالطبع کے
کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا جائز ہے۔

یہاں قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ جو لوگ مجعولات اور مخلوقات کے وجود
کو نہیں بلکہ ان کی ماہیتوں ہی کو جاعل کا اثر قرار دیتے ہیں، اسی طرح موثر بھی یہ لوگ
جاعل کے وجود کو نہیں بلکہ اس کی ماہیت کو سمجھتے ہیں ان کے اس مسلک کی بنیاد
پر یہ لازم آتا ہے، کہ تقدم کی ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے، اور اس کا نام تقدم
بالماہیۃ رکھا جائے، اسی طرح جن لوگوں کے نزدیک ممکن کی ماہیت ممکن کے
وجود سے مقدم ہوتی ہے یعنی بغیر شائبۂ وجود کے خود ماہیت ہی مقدم ہوتی ہے،
ان کو بھی اس چھٹی قسم کا اضافہ کرنا ضروری ہے،

رہی وہ بات جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا یعنی دو
قسمیں اور ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ان میں سے ایک کا نام تو تقدم
بالحقیقت ہے، اور یہ وہ تقدم ہے جس کی بنیاد پر وجود کو موجود ماہیت پر مقدم
قرار دیتے ہیں، کیونکہ میرے مسلک کی رو سے درا صل موجود ہونے کا دار مدار
وجود ہی پر ہے، یعنی واقع میں وجود ہی کا تحقق ہو رہا ہے اور ماہیت تو بالعرض طور
پر موجود ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ لحاظ کے دوسرے درجے میں ماہیت کا بھی تحقق
محسوس ہوتا ہے اور یہی حال ایسی تمام دو چیزوں کا ہے جن میں دونوں کسی صفت
مثلاً حرکت یا وضع یا مقدار سے موصوف ہیں لیکن ایک تو ان میں ان صفات
سے بالذات موصوف ہو، اور دوسری بالعرض، پس بالذات موصوف کو
بالعرض پر مقدم قرار دیا جاتا ہے، اور تقدم کی یہ ایک بالکل جداگانہ شکل ہے،

اس لئے کہ جو شرافت و فضیلت والا تقدم ہے اس میں ضروری ہے کہ جس صفت کی بنیاد پر مقدم کو افضل قرار دیا جاتا ہے اس صفت کا کچھ حصہ متاخر میں بھی پایا جانا چاہیئے، اسی طرح بالطبع اور علیت والے تقدموں، میں بھی متاخر اس چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے مقدم موصوف ہے، لیکن مذکورہ بالا شکل میں موخر در اصل اس صفت سے واقع میں متصف ہی نہیں ہوتا، باقی زمانے اور مرتبے والے تقدم ان میں تقدم کی اس شکل میں جو فرق ہے وہ تو بالکل بدیہی ہے یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ جس بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے۔ اس بنیادی امر کا مقدم اور موخر دونوں میں جب پایا جانا ضروری ہے خواہ تقدم کی وہ کوئی سی بھی قسم ہو، تو مجھے بتایا جائے کہ یہ بنیادی امر کیا ہے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ صرف ثبوت اور بود واقعی طور پر ہو، یا مجازی شکل میں بس یہی چیز بنیادی امر ہے، (یعنی مقدم اور موخر دونوں کے لئے ثبوت اور بود ہونا چاہئیے یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت تو ہو، اور دوسرے کا نہ ہو،

(میں نے جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں سے پہلی قسم تو وہی تقدم بالحقیقت تھی) اور دوسری قسم کا نام تقدم بالحق اور تاخر بالحق ہے، تقدم و تاخر کی قسموں میں یہ بہت ہی مخفی اور دقیق قسم ہے، بجز ان لوگوں کے جو پختہ کار ہیں، اور انکا شمار علمائے راسخین میں ہے، اس قسم کو سمجھ نہیں سکتے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علمائے راسخین ہی یہ جانتے ہیں کہ الٰہی مقامات اور مراتب میں حق تعالیٰ کے لئے کیا کیا چیزیں ثابت ہیں، اور یہ بات ذات حق کے منافی بھی نہیں ہے، جیسے ذاتی شیون، کی وجہ سے حق تعالیٰ کی احدیت اور مخصوص یکتائی میں کسی قسم کا خلل نہیں پڑتا، خلاصہ یہ ہے، کہ ہر علت تامۂ موجبہ کو اپنے ذاتی معلول پر جو تقدم حاصل ہے، اسی تقدم کا نام تقدم بالحق ہے، اہل فلسفہ (حکماء) تو چونکہ علت فاعلی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایسی شے جو اپنے فاعل اور خالق کی غیر ہو، اس پر جو موثر اور اثر انداز ہو، اسی موثر کا نام علت فاعلی ہے، اور اس بنیاد پر معلول کی ذات پر فاعل کی ذات کو جو تقدم حاصل ہے اسی کو وہ تقدم بالعلیت کہتے ہیں

لیکن خود وجود کو وجود ہی پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ علیت والے تقدم سے بالکل جدا چیز ہے، اس لئے کہ وجود والے تقدم میں نہ کوئی موثر ہے، نہ متاثر نہ وہاں فاعلیت ہے اور نہ مفعولیت، بلکہ وہاں تو دونوں در اصل ایسی شے واحد کے حکم میں ہیں جس کے اندر مختلف شانیں، اور مختلف اطوار پائے جاتے ہیں، ایک طور سے دوسرے طور کی طرف اس میں مسلسل تطور جاری رہتا ہے کہ اس تقدم یعنی تقدم بالحق کی بنیاد در اصل الٰہی شان پر مبنی ہے،

بہر حال ہر قسم میں جب تمھیں تقدم کے معنی معلوم ہو گئے، تو اسی سے تم نے اس کے مد مقابل یعنی تاخر کے معنی بھی سمجھ لئے ہوں گے بلکہ ان دونوں کا بھی مفہوم جو مقابل ہے یعنی معیت اس کے معنی سے بھی واقف ہو سکتے ہو،

فصل

جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ان دونوں لفظوں کے اشتراک کی کیا نوعیت ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا

سوال یہ ہے کہ یہ اشتراک لفظی ہے یا معنوی، نیز ان معانی پر ان الفاظ کا اطلاق جو ہو رہا ہے، آیا اس اطلاق میں سب برابر ہیں یعنی کلی متواطی کی سی شکل ہے یا باہم ان میں اس اطلاق کے اعتبار سے کچھ تفاوت ہے، یعنی کلی مشکک کی جو حیثیت اپنے افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے وہی حال ان کا بھی ہے متاخرین میں زیادہ تر اسی قسم کے لوگ ہیں جو تشکیک کے نہیں، بلکہ اس کے قائل ہیں کہ اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے یعنی بغیر کسی تفاوت کے ہر معنی پر ان کا اطلاق مساوی طور پر ہوتا ہے، (بہر حال جو اس کے مدعی ہیں ان کو ضرورت ہوئی، کہ مثلاً تقدم کا کوئی ایسا معنی پیدا کریں جو تمام قسموں میں مساوی حیثیت سے پایا جا سکتا ہو اسی بنیاد پر انھوں نے کہا کہ "مقدم ہیں" مقدم ہونے کی حیثیت سے جو باتیں پائی جائیں، ان کا کوئی حصہ متاخر میں نہ پایا جائے، اور متاخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ سب مقدم میں پائی جاتی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ یہی بات ایسی ہے، جو تمام قسموں میں مشترک ہے، اور سب میں برابر طریقے سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض قسموں کی حالت یہ نہیں ہے، مثلاً زمانے والے

تقدم میں قاعدہ ہے کہ جس وقت متاخر کا وجود پیدا ہو جاتا ہے، اسی وقت مقدم کا نابود ہونا ضروری ہے، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ متاخر کا جو زمانہ ہے مقدم کو اس سے کوئی تعلق نہیں حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ متاخر کی ساری باتیں مقدم میں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہاں تو جو حال مقدم کا ہے یعنی اس کے زمانے کو جس طرح موخر سے کوئی تعلق نہ تھا، اسی طرح متاخر کے زمانے کو مقدم سے کوئی سروکار نہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کی حالت بھی یہی ہے کہ اس کے مختلف اجزا مختلف امور کی ہویتوں کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں ان کے سوا کسی دوسرے سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا، اسی شخص کے دعوے کا یہ جز کہ "وہ جو باتیں موخر میں پائی جاتی ہیں وہ سب مقدم میں بھی پائی جاتی ہیں" یہ بھی مطلقاً درست نہیں ہے اس لئے کہ کتنی چیزیں ایسی ہیں جو متاخر میں پائی جاتی ہیں، اور مقدم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مبدع اول (یعنی حق تعالیٰ) نے جن چیزوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا ہے، جنھیں مبدعات کہتے ہیں ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ سے متاخر ہیں، مگر ان کی کتنی ایسی باتیں ہیں، جو حق تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور نہ پائی جا سکتی ہیں، مثلاً ممکن ہونا، جوہر ہونا موخر میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے حق تعالیٰ جو ان سے مقدم ہیں ان میں ان چیزوں کا کونسا حصہ پایا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ اس شخص کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے میں ایک اور جز کا اضافہ کرتا، تب یہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے، یعنی جن امور میں مقدم کو موخر پر تقدم حاصل ہوا ہے، ان کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ موخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ مقدم میں بھی پائی جائیں گی اگرچہ اس اضافے کے بعد بھی زمانے وغیرہ کے اجزا میں جو تعلق ہے، اس سے ان کے دعوے کی کلیت مجروح ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جن امور کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان امور کے اعتبار سے مقدم کے لئے ان امور کا ثبوت بہ نسبت متاخر کے زیادہ اولیٰ و بہتر ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ مقدم بہ نسبت موخر کے ان امور کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، لیکن یہ ترمیم بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے والے

تقدم میں مقدم موخر کے اعتبار سے ان امور کا زیادہ مستحق نہیں ہوتا جن پر زمانی تقدم کی بنیاد قائم ہے، زمانی مقدم و موخر کو کسی اور وقت کے اعتبار سے اگر تصور کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لئے مقدم اور موخر دونوں کا وجود برابر ہے، باقی خاص وہ زمانہ جس سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے، اس کا معاملہ تو اور بھی کھلا ہوا ہے اس لئے کہ زمانے کا جو حصہ مقدم میں پایا جاتا ہے، موخر کو اس سے تعلق نہیں اور جو موخر میں پایا جاتا ہے اس کو مقدم سے کوئی تعلق نہیں دونوں میں جب اس درجہ اختلاف ہے، اور مقدم و موخر میں کوئی چیز مشترک ہی نہیں ہے، تو استحقاق کی کمی و زیادتی، یا اولیت اولویت کا یہاں سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، یہ توجیہ کہ تقدم کی وجہ سے یہاں اولویت پیدا ہو رہی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہی تو دریافت طلب ہے کہ تقدم کا کوئی ایسا مشترک معنی کیا پیدا ہو سکتا ہے جو تمام اقسام کو حاوی ہو سکے ماسوا اس کے اگر دو ایسی چیزیں فرض کی جائیں جن میں زمانے والا تقدم و تاخر پایا جاتا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ کہنا کیا جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں ایک تقدم کا زیادہ حقدار ہے؟ یہاں جو مقدم ہے وہ ہر اعتبار سے مقدم ہے اور جو موخر ہے وہ ہر اعتبار سے موخر ہے، ایسی صورت میں مقدم کو موخر سے زیادہ تقدم کا حقدار قرار دینا بالکل بے معنی ہے، اس لئے کہ موخر کا تو تقدم میں کچھ حصہ ہی نہیں ہے، ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک کے اعتبار سے دوسرے کو مقدم قرار دیا جا رہا ہے تو مقدم ان میں ایک ہی ہو سکتا ہے، البتہ اگر ان دونوں کو کسی تیسرے کے حساب سے مقدم قرار دیا جائے تو اس وقت ان دونوں مقدموں میں ایک بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا زیادہ حقدار قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر اس شکل میں بھی جو دونوں مقدم ہونگے وہ بہر حال مقدم ہی ہونگے نہ کہ متاخر ہو جائیں گے

علاوہ اس کے اس مشترک معنی کے پیدا کرنے کے لئے یہ دو تعبیریں جو پیش کی گئیں، ان میں ایک خرابی یہ بھی ہے، کہ ہر تعبیر کے سمجھانے میں پھر اسی تقدم کو داخل کیا گیا ہے، جس کے ایسے معنی کی تلاش ہے، جو تمام اقسام میں بطور قدر مشترک کے پایا جا سکتا ہو، (خیر یہ تو ان لوگوں کی تعبیریں تھیں

جو معنوی اشتراک کے مدعی ہیں) لیکن ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جو ان
مختلف اقسام میں تقدم کے لفظ کے اشتراک کو اشتراک لفظی قرار دینا چاہتا ہے
اور شفا وغیرہ میں شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس
کے اشتراک کو یہ لوگ تشکیکی قسم کا اشتراک سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی
محسوس ہوتا ہے، کہ بعض قسموں پر اس کے اطلاق کو وہ نقل اشتراک یا مجاز
پر مبنی خیال کرتے ہیں اور بعض قسموں میں معنوی قسم کے اشتراک کے قائل ہیں،
کیونکہ شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانے اور مکان کے اعتبار سے
مقدم و موخر کی شکل جو پیدا ہوتی ہے، عام طور سے جمہور میں اسی اطلاق کی شہرت ہے
اسی طرح قبل کے لفظ کا اطلاق عموماً اسی چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی مقرر مبدء سے جتنا
زیادہ قریب ہو اور یہ مرتبے والی قسم کبھی تو ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں بالطبع
یہ نسبت ہوتی ہے، اور کبھی ان میں جن میں بالطبع والی نسبت نہیں ہوتی، بلکہ
مصنوعی طور پر جو ترتیب قائم کیجاتی ہے اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یا بخت و اتفاق
سے یہ نسبت بعض چیزوں میں جب پیدا ہو جاتی ہے تب اس لفظ کا استعمال وہاں
کیا جاتا ہے، خواہ کسی طرح سے یہ اتفاق پیش آگیا ہو، پھر اس لفظ کو ان معانی سے
منتقل کر کے ان امور میں بھی استعمال کرنے لگے، جن میں کسی کو کسی پر کسی بات میں فوقیت
حاصل ہوتی ہے، یا کوئی اس میں آگے نکل جاتا ہے، خواہ وہ بات فضیلت اور
شرافت کی ہو یا نہ ہو گو یا کسی مقررہ صفت اور معنی کو مبدء قرار دیدیتے ہیں، اور اسی
کی نسبت سے کسی کو مقدم کسی کو موخر کہنے لگتے ہیں، یعنی ایک (مقدم) تو وہ ہوتا ہے
جس میں اس مقررہ صفت اور معنی کا جو حصہ پایا جاتا ہے وہ دوسرے کو میسر نہیں اور دوسرے
میں (یعنی موخر) جو کچھ بھی پایا جاتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو پہلے سے اس دوسرے کو
ملتا ہے، مثلاً رئیس یا مخدوم وغیرہ کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ان
کا درجہ ہے، اسی کا یہی مطلب ہوتا ہے، اس لئے کہ رئیس میں اختیار کا جو حصہ
پایا جاتا ہے اس سے مروس اور ماتحت والے خالی ہوتے ہیں اور رئیس جب
اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تب پھر اس اختیار سے ماتحتوں کو بھی اپنے اپنے
مقام اور عہدوں کے حساب سے حصہ ملتا ہے، بہر حال اصل اطلاق تو ان الفاظ

کا ابھی معانی یہ ہوتا تھا، پھر اسی معنی سے منتقل کر کے لوگوں نے ان الفاظ کو وہاں استعمال کرنا شروع کیا، جہاں یہی نسبت (صفات کی بنیاد پر نہیں) بلکہ وجود کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہو، مثلاً ایک اور چند میں وجوداً یہی نسبت ہے، یعنی ضروری نہیں کہ ایک میں چند بھی پایا جائے لیکن چند اور کثرت میں ایک کا اور وحدت کا پایا جانا ضروری ہے، یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ایک کو چند کے وجود میں بھی دخل ہو، یعنی اس تقدم و تاخر کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے کہ چند کا وجود ایک سے پیدا ہوا ہو، اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ چند کو ایک سے جو احتیاجی تعلق ہوتا ہے، اس کے فقط اسقدر معنی ہیں کہ چند اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جبتک ایک چند کے ترکیبی وجود میں داخل ہو کر اس کے موجود ہونے کا باعث نہ بن جائے، اس اصطلاح کے بعد پھر لوگوں نے ان الفاظ کو یہاں سے بھی آگے بڑھایا، یعنی وجود کے حصول کی وہ شکل جو ایک اور چند میں پائی جاتی تھی اسی کی مناسبت سے وہاں بھی ان کا اطلاق ہونے لگا، جہاں وجود کے حصول کی نوعیت کچھ دوسرے طرز پر ہو، مثلاً کنجی کی حرکت جس طرح ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، مقصد یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں یہ نسبت تو نہ ہو، کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پیدا ہوا ہے، بلکہ ان کا وجود یا تو اپنا ذاتی ہو یا کسی تیسری چیز سے حاصل ہوا ہو، لیکن باوجود اس کے ان دو میں سے دوسرے کا وجود پہلے کی راہ سے حاصل ہوا ہو جیسا کہ
کنجی کی حرکت اور ہاتھ کی حرکت میں تعلق ہے کہ کنجی کی حرکت یقیناً ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہاتھ کی حرکت ظاہر ہے
کہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اسکا ذاتی سرمایہ تو امکان ہے (اور وجود جس کا خود ذاتی سرمایہ نہ ہو، وہ دوسرے کو وجود کیا عطا کرے گا) بلکہ دونوں کے وجود کی علت تو کوئی تیسری شے ہے لیکن با ایں ہمہ ہم جب کہیں گے تو یہی کہیں گے کہ ہاتھ میں حرکت ہوئی تب کنجی متحرک ہوئی، نہ کہ کنجی متحرک ہوئی تب ہاتھ میں حرکت پیدا ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ کنجی کی حرکت کا وجود ہاتھ کی حرکت کے وجود کی راہ سے حاصل ہوا ہے) بہرحال ایسی صورت میں جس کی راہ سے وجود دوسرے تک پہنچا ہے اس کو مقدم کہتے ہیں، اپنی کتاب مطارحات میں صاحب اشراق نے اس سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ یہ ہیں۔

تقدم و تاخر کے ان مختلف معانی میں سے حق یہ ہے، بعض پر
تو ان الفاظ کا اطلاق کسی ایک ہی مشترک بات پر مبنی ہے، اور بعضوں
پر ان کا اطلاق لفظی اشتراک یا مجازاً کیا جاتا ہے، مذکورۂ بالا اقسام میں سے
بالذات، اور بالطبع والی قسموں پر تو ان کا اطلاق حقیقت پر مبنی ہے کسی
شے کی ذات کا کسی دوسری شے کی ذات پر مقدم ہونا، یہ چیز دونوں میں
مشترک ہے، اس لیئے علت خواہ تام ہو، یا ناقص ہو، معلول پر وجوداً
وورواءً اس کا مقدم ہونا ضروری ہے، پس معلوم ہوا کہ تقدم کے لفظ کا اطلاق
ان دونوں پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہو رہا ہے، رہا زمانے والا تقدم
اگرچہ عرف عام میں زیادہ مشہور تو یہی معنی ہے، لیکن دو شخصوں میں زمانی
تقدم و تاخر جو پایا جاتا ہے، دراصل اس سے ابتداءً جو موصوف ہے وہ
تو زمانہ ہی ہے، لیکن پھر دوسرے درجے میں ان اشخاص کی طرف
بھی ان کو منسوب کر دیتے ہیں جو زمانے میں پائے جاتے ہیں"

اسکے بعد شیخ الاشراق نے لکھا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اپنی
اس کتاب میں یہ بیان کیا ہے، کہ زمانے کے بعض حصے کو بعض پر جو تقدم حاصل ہوتا
ہے، یہ بالطبع والا ہی تقدم ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے اسلیئے کہ زمانے پر زمانے
کے تقدم کی جو نوعیت ہے، اس کو زمانے والا تقدم تو قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ
زمانے کے لئے زمانہ کہاں ہے، اسی لئے دو زمانوں کے درمیان جب تقدم
و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، تو اس کا آخری مآل وہی بالطبع والا تقدم ہی ہو سکتا
ہے، باقی دو شخصوں کے درمیان والی نسبت پر بھی جو ان الفاظ کا اطلاق کر دیا
جاتا ہے، تو یہ صرف مجازی اطلاق ہے، اسی طرح وضعی نسبتوں کی بنیاد پر جو رتبے والا
تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، تو گو اس نسبت کو مکان اور جگہ ہی کی طرف منسوب کرتے
ہیں، لیکن صحیح یہ ہے، کہ درحقیقت اس کا تعلق بھی زمانے ہی سے ہے، اور اس
نسبت کی پیدائش میں زمانے کو بہت کچھ دخل ہے، مثلاً ہمدان کے متعلق کہا جاتا
ہے کہ وہ بغداد سے پہلے ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مقاموں میں تقدم و تاخر
کی نسبت کچھ ان کی ذات کا اقتضا تو ہے نہیں یونہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کوئی

ان میں دوسرے سے بہتر اور افضل ہے، اور نہ مکانی طور پر ان میں تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، بلکہ خراسان کا جو مسافر حجاز کا سفر کرتا ہے، تو پہلے وہ ہمدان پہنچتا ہے، یعنی ہمدان پہنچنے کا جو وقت اور زمانہ ہے، وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہے اسی طرح وضعی نہیں، بلکہ طبعی نسبتوں کی بنیاد پر جو تبے والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے تو اس میں سلسلے کے ایک سرے کو مقدم قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہ تقدم اس کا ذاتی اقتضا نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف ہے، اگر سلسلے کے تحتانی سرے سے شروع کرتا، تو وہی مقدم ہو جاتا اور بالائی سرا موخر سمجھا جاتا، اور ظاہر ہے، کہ اس ابتدا اور آغاز کو مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی بنا بھی زمانی ابتدا ہی ہے، یعنی جسے زمانا پہلے فرض کیا جاتا ہے، وہی سرا مقدم قرار پاتا ہے، اور یہاں یہ بات چونکہ سلسلے کے تحتانی سرے کو میسر آئی اسی لئے وہی مقدم ہو گیا، پس معلوم ہوا کہ اس کا بھی آخری مرجع زمانہ ہی ہے اور زمانے والی قسم کا آخری انجام بالطبع والی قسم پر ختم ہوتا تھا، جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا، (تو سب کی انتہا بالطبع والی ہی صورت ہوئی) باقی وہ جو شرافت و فضیلت کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، تو اس پر ان الفاظ کا اطلاق یا مجازاً کیا جاتا ہے، یا لفظی اشتراک اس کی بنیاد ہے، مجازاً میں اس لیے کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ فضل و شرف والے لوگوں کو عموماً محفلوں اور مجلسوں، یا کسی کاروبار کے آغاز میں آگے آگے رکھا جاتا ہے، (پھر بعد کو یوں بھی شریفوں کو لوگ مقدم ہی خیال کرتے ہیں) لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کی انتہا بھی یا مکان پر ہوتی ہے یا زمانے پر، اور مکان کی انتہا چونکہ زمانے پر ہوتی تھی اور آخر میں سب کی انتہا جس پر ہوتی ہے وہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے، (بہر حال یہ ترتیب تو میرے خیال میں ہے) لیکن اگر یہ درست نہ ہو، تو پھر شرافت و فضیلت والی قسم، اور اس کے سوا جو دوسری قسمیں ہیں، ان دونوں پر ان الفاظ کے اطلاق کی بنیاد اشتراک لفظی ہی ہو سکتا ہے باقی جن لوگوں نے ان کے سوا دوسری قسموں پر بھی ان کے اطلاق کو لفظی اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں، بہر حال میں نے اس سلسلے میں اب تک جو کچھ کہا ہے، اگر تمھارے ذہن نشین وہ ہو چکے ہیں تو اب تم سمجھ سکتے ہو

کہ تقدم کے حقیقی اطلاق کا مستحق علیت ہی والا تقدم ہو سکتا ہے، خواہ بالطبع ہو، یا بالذات" یہ ہے صاحب اشراق کے اس کلام کا خلاصہ جو مطارحات میں انھوں نے درج کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ اس کلام کے چند مقامات قابل بحث و نظر ہیں، پہلا مقام وہ ہے جہاں انھوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ زمانے کے اجزا میں بالطبع والے تقدم کے سوا اور کسی صورت کی گنجائش نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے والے تقدم میں مقدم و موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور یہ اس کا ذاتی اقتضا ہے، بخلاف بالطبع والی قسم کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا ممنوع نہیں ہے، اس لئے اگر اس کو ایک الگ قسم قرار دی جائے تو اس کی کافی وجہ ہے کیونکہ ایک دوسرے کے غیر ہیں، البتہ ایک بات ایسی ہے جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے، کہ زمانے والے تقدم کے بعض افراد میں تقدم کی دو قسمیں دو اعتباروں سے پائی جاتی ہیں، جیسا کہ علت معدہ کا حال ہے باایں حیثیت کہ علت معدہ اپنے معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اسکو زمانے والا مقدم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ معلول اس کا محتاج ہے اسکو بالطبع والا مقدم بھی کہہ سکتے ہیں، اگرچہ نکتہ چینی کی گنجائش اب بھی باقی ہے" یعنی زمانے کے سابق جز کو لاحق جز پر اگرچہ طبعاً تقدم حاصل ہے، لیکن اس تقدم کو بالطبع والا تقدم کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے" دوسرا مقام جو شیخ الاشراق کے کلام میں محل بحث ہے یہ ہے کہ وہ زمانے کے بعض جز کو زمانے کے دوسرے جز پر زمانے والا تقدم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانے کے لئے زمانہ کب ہوتا ہے" شیخ الاشراق کے اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ تو بذات خود تجدد پذیر ہے اس کی تجدد پذیری کسی بیرونی اور عارضی امر کا نتیجہ نہیں ہے، خود زمانے کا ذاتی حال ہی یہ ہے، باقی زمانے کے سوا جتنی چیزیں ہیں، وہ زمانی تقدم میں زمانے کی محتاج ہیں جیسے وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود موجود ہے، اور ماہیت زمانے کی وجہ سے موجود ہے، اور اس کی مثالیں تو بکثرت ہیں، شلاً مقدار میں مقداریت کا، عدد میں کثرت کا بیاض میں کیفیت کا یہی حال ہے، تیسرا مقام یہ ہے، کہ شیخ الاشراق نے جو یہ دعویٰ کیا ہے، کہ بالطبع والا

تقدم اور علیت والا تقدم دونوں ایک ہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اگرچہ دونوں میں
ایک اشتراک کی جہت پائی جاتی ہے، مگر یہ بات تو تمام قسموں میں پائی جاتی ہے،
جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، (یعنی جو ان الفاظ میں اشتراک معنوی مانتے ہیں) پھر
جب اور سب قسموں میں فرق مانا جاتا ہے، تو ان دو قسموں کو ایک قرار دینے کی
کیا وجہ ہو سکتی ہے، آخر اگر ہر قسم میں امتیازی وجوہ پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے
کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم و تاخر میں تفاوت ہے، اسی وجہ سے ایک قسم
دوسرے سے مختلف ہے، تو بالطبع والے تقدم میں بھی یقیناً وہی بات پائی جاتی ہے،
جو اس کو اور قسموں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ بات وہی چیز ہوتی ہے، جس پر تقدم
و تاخر کی بنیاد قائم ہے، تو جس طرح سب میں کوئی نہ کوئی ایسی امتیازی بات ہے
اسی طرح بالطبع والی قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد خود وجود ہے، مثلاً واحد اور کثیر
میں بالطبع والی قسم پائی جاتی ہے، کیوں؟ اسی لئے کہ واحد میں تو اس کی
گنجائش ہے، کہ بغیر کثیر کے اس کا وجود پایا جائے لیکن کثیر کا وجود تو اس وقت تک
متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ واحد پہلے موجود نہ ہولے اسی لئے اس کو کثیر پر تقدم
حاصل ہے، پس معلوم ہوا کہ وہ بات جس میں واحد اور کثیر، جزاور کل میں مثلاً تفاوت
ہے، وہ مطلق وجود ہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات واحد پایا جاتا ہے اور کثیر کا
وجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے موجود ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت ہی نہیں ہے
کہ پہلے واحد کا وجود ہولے یہی حال جزاور کل کا ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے، کہ کل اور
جز میں اس نسبت کا میں جو دعوٰی کر رہا ہوں اس سے میری غرض یہ ہے
کہ جز ہونے کی صفت اور کل ہونے کی صفت میں بھی یہی نسبت ہے
میری غرض یہ قطعاً نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صفتوں میں
تو اضافت کی نسبت پائی جاتی ہے اس لئے بایں حیثیت
تو وجود کے حاصل کرنے میں دونوں کا تعلق مساوی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے
کہ وجود اجن میں برابری اور مساوات نہ ہو تقدم بالطبع کی یہی تعریف کی گئی ہے بخلاف
علیت والے تقدم کے کہ گو اس کی بنیاد بھی وجود ہی ہے، لیکن ایک اضافے کے
ساتھ یعنی، وجود کے ساتھ جب وجوب کا بھی اعتبار کر لیا جائے، صرف مطلق وجود

پر اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ معلول سے علت جدا نہیں ہو سکتی ہے، الحاصل علیت والے تقدم میں مقدم اور موخر کے درمیان جو تفاوت ہے، وہ وجوب میں ہے، یعنی ان دونوں میں سے ایک اس وقت واجب ہوچکا ہوتا ہے جس وقت دوسرے کو وجوب ابھی حاصل بھی نہیں ہوا ہے لیکن دوسرا اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا، جب تک پہلا واجب نہ ہوچکا ہو، الغرض دوسرے کا وجوب پہلے سے ماخوذ ہوتا ہے، یہ حال تو علیت والے تقدم کا ہے لیکن بالطبع کا حال یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد وجود پر قائم ہے مقدم اور موخر میں تفاوت یہاں وجود ہی میں پایا جاتا ہے، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو تقدم کی ایک مستقل قسم قرار دی جائے اگرچہ ان دونوں میں ایک اشتراکی اور اجتماعی جہت بھی ضرور پائی جاتی ہے، یعنی دونوں صورتوں میں فی الجملہ وجودی تفاوت پایا جاتا ہے، اب خواہ یہ تفاوت اصل وجود میں ہو، یا اس کے تاکد اور وجوب میں ہو، اور اس اعتبار سے اس کا نام تقدم ذاتی رکھا جاتا ہے، اسی طرح جو ماہیتوں کے متعلق قائل ہیں کہ اس میں جاعلیت اور مجعولیت پائی جاتی ہے (یعنی جعل مرکب کے قائل ہیں) تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق تقدم کی ایک اور نئی قسم پیدا ہوتی ہے، جس کا نام ماہیت والا تقدم ہو سکتا ہے، وجود سے قطع نظر کر کے ماہیت کی بھی جو اپنی ذاتی حیثیت محسوس ہوتی ہے، جسے تجوہر ماہیت کہتے ہیں، اسی پر اس تقدم کی بنیاد قائم ہے، گویا ان لوگوں کے مسلک کے رو سے جاعل کی ماہیت کو تجوہر، اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب مجعول کا تجوہر ابھی نا حاصل تھا، اور مجعول کی ماہیت کا تجوہر بغیر جاعل کی ماہیت کے تجوہر کے ناقابل تصور ہے، اور اس قسم کے حضرات ان تینوں قسموں (یعنی بالطبع بالعلیت، بالماہیت) کو باوجود باہمی امتیازات کے ایک معنی یعنی ذاتی تقدم میں جمع کر سکتے ہیں یعنی مقدم و موخر میں وجوداً تفاوت ان تینوں میں مشترک ہے، پھر وجود کے اس تفاوت میں وجود کو عام معنی میں استعمال کرنا چاہئے مطلب یہ ہے کہ اصل وجود ہو، یا وہ وجود ہو جو عارض ہوتا ہے یا وہ ہو جسے وجود عارض ہوتا ہے یعنی ماہیت۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدم

اور موخر میں تفاوت پیدا ہونے کی جو بنیاد ہو، جب وہ مختلف ہوتا ہے تب
تقدم کی قسم بھی مختلف ہو جاتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تقدم وتاخر کا شمار در اصل
انتسابی امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جنہیں خارجی امور سے ذہن انتزاع اور پیدا
کرتا ہے، اسی لئے جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں ان کے اختلاف سے ان
میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے شیخ الاشراق کے کلام میں چوتھا مقام قابل بحث
یہ ہے، کہ شرافت وفضیلت والے تقدم کو انھوں نے جو مجاز اور اشتراک پہ مبنی
قرار دیا ہے، سو صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تقدم کی بنیاد در اصل اس
چیز پر قائم ہے، جس میں مقدم اور موخر باہم متفاوت ہوتے ہیں، اور ان کی قسموں
کا اختلاف انھی چیزوں سے وابستہ ہے، جن میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ بات
یہاں بھی پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ فضیلت اور شرافت جن صفات کے ساتھ
وابستہ ہے، ان میں کمال اور نقص پایا جاتا ہے، اور اسی طرح پایا جاتا ہے، جیسے
سفیدی میں علم میں، اور بری بھلی باتوں میں تفاوت ہوتا ہے، یونہی جس طرح
ان میں شدت وضعف کے مدارج پائے جاتے ہیں، وہی حال ان صفات کا ہے،
پھر جس طرح جس میں زیادہ تیز سفیدی پائی جاتی ہے، اس کو ہلکی قسم کی سفیدی پر
تقدم حاصل ہوتا ہے اسی طرح جس میں برے اخلاق زیادہ پائے جاتے ہوں یا سخت قسم کے پائے جاتے ہوں
اس کو ان لوگوں پر تقدم حاصل ہو گا، جن میں ان اخلاقی صفات کی برائی کمزور ہو،
اور یہی حال شرافت وفضل کا ہے، الحاصل اس قسم میں تقدم وتاخر کی بنیاد چونکہ نہ
وجود پر قائم ہے نہ وجوب پہ نہ زمانے پر، نہ مکان پر، نہ رتبے پر اسلئے اس کو تقدم وتاخر
کی ایک الگ قسم قرار دینی یقیناً بہت زیادہ مناسب اور مستحسن ہے۔

فصل

اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیکی اطلاق کی ہے
یعنی اپنے ماتحتوں پر اس کا اطلاق ایک طرح کا نہیں ہے بلکہ تفاوت
کے ساتھ ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی تنقیح اور تفصیل
کی جائے گی، اس مسئلے میں ایک بات تو تم کو یونہی معلوم ہونا چاہیے، میرا مطلب
یہ ہے، کہ تقدم وتاخر کے معنی کا اس کی مختلف قسموں سے تشکیکی تعلق
ہے ابتدائی حیثیت سے تو یہ ایک بدیہی چیز معلوم ہوتی ہے یعنی مطلق تشکیک

اور مطلق اقسام دونوں کو جو پیش نظر رکھے گا، اس کو یوں ہی معلوم ہوگا، لیکن یہ بات کہ ہر قسم پر اس کا اطلاق دوسری قسمیں جو اس کے ماسوا ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے یہ بات ذرا دشوار ہے اسی لئے عموماً لوگوں نے اس سوال کے چھیڑنے کی طرف توجہ نہ کی، اور یہ کوئی ایسی اہم بات ہے بھی نہیں، بہر حال اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا ہے، وہ تو یہ ہے، کہ علیت والے تقدم کو بالطبع والے سے مقدم خیال کرتے ہیں، اور بالطبع کو تمام دوسری قسموں پر تقدم حاصل ہے پھر اس کے بعد زمانے والے کا اور زمانے والے کے بعد مکان والے کا درجہ ہے، بہمن یار تحصیل میں لکھتا ہے،

> علیت اور بالطبع والے کے سوا تقدم کی جتنی قسمیں ہیں دراصل وہ حقیقی تقدم نہیں ہیں، اس لئے کہ زمانے والے تقدم کا تعلق صرف وہم اور فرض سے ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور حقیقی تقدم تو اس کو کہتے ہیں جس میں ذاتی طور پر سبقت اور تقدم پایا جاتا ہو، اور یہ بات علیت اور بالطبع والے کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بہمن یار کے اس قول کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ زمانی تقدم بالطبع والے تقدم کا مخالف ہے، جیسا کہ صاحب مطارحات کا خیال تھا، بلکہ مقصد یہ ہے کہ خارج میں زمانے کی حیثیت ایک امر واحد کی ہے، اور اس میں بجز اسکے کہ وہم کی قوت سے اجزا پیدا کئے جائیں، بالفعل اجزا نہیں پائے جاتے، اور جب اجزا ہی کا خارج میں وجود نہیں ہے، تو ان میں باہم تقدم اور تاخر کی نسبت کیا پیدا ہوگی، اور یہی مقصد ہے بہمن یار کا اس قول سے کہ زمانی تقدم، حقیقی تقدم نہیں ہے یعنی خارج میں اس تقدم کا وجود نہیں ہے، یہ قطعاً مقصد نہیں ہے کہ یہ کوئی تقدم کی الگ قسم نہیں ہے اسی طرح خود زمانے کے بعض اجزاء کو اس کے دوسرے اجزاء پر جو بالطبع تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ خارج میں یہ اجزا بھی کب موجود ہیں، کیونکہ وہم کے سوا واقعی طور پر وہ بھی کہاں پائے جاتے ہیں (تو گیا ان میں تقدم و تاخر کی نسبت واقعی نہیں ہے) مگر سچی بات یہی ہے، کہ زمانی اجزا میں جو تفاوت پایا جاتا ہے (یعنی ماضی حال مستقبل سے) وہ موصوف ہوتے ہیں

یہ زمانے کی تجدد پذیر ہویت کا اقتضا ہے اس بنیاد پر ہم اس تفاوت کو خارجی امر قرار دے سکتے ہیں، یعنی خواہ وہمی قوت اور فرضی اعتبار سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے، زمانے میں یہ واقعی حالت ضرور پائی جاتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ خارج میں جو کچھ بھی موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل یہ گنجائش پاتی ہے، کہ زمانے کے ان مقداری اجزا، پر جو اگرچہ بالفعل موجود نہیں ہیں، بلکہ قوت اور صلاحیت کی حیثیت میں ہیں ان پر جز ہونے کا حکم لگائے، اسی کے ساتھ یہ بھی خیال کرنا چاہیے کہ یہ صلاحیت و قوت بھی کوئی بعید قوت و صلاحیت نہیں ہے بلکہ فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہے گویا ٹھیک جو حال ان تمام اوصاف کا ہے جو خارج کو پیش نظر رکھ کر ذہن میں اپنے موصوفوں کے لئے ثابت ہوتے ہیں، مثلاً چار کے جفت ہونے کی صفت، یا آسمان کیلئے فوقیت کا ثبوت کہ ان تمام صفات کا یہی حال ہے ثابت تو ذہن میں ہوتے ہیں لیکن خارجی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، عقل ایکے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے،

زمانے کے اجزا کی یہ کیفیت اس مسئلے کے منافی نہیں ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمانے کے اجزا میں حقیقت کے اعتبار سے یکسانی پائی جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان اجزا میں یکسانی اور مماثلت جس بنیاد پر پائی جاتی ہے، بجنسہ وہی ان کے تفاوت اور باہمی امتیاز کی بھی بنیاد ہے، جیسا کہ خود اصل وجود کا حال ہے، اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جو بعض لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، یعنی یہ کہا گیا تھا، کہ تقدم اور تاخر تو ایسے صفات ہیں جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ضرور ہے کہ وجوداً وہ ایک ساتھ ہوں، ایسی صورت میں زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر کی صفت کی کہاں گنجائش ہے، اس شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی تجدد پذیر ہویتوں میں بھی خصوصیت تو ہوتی ہے کہ باوجود مقدم اور موخر ہونے کے ان کے اجزاء وجوداً ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ بات ان کی اس خاص صفت کا نتیجہ ہے، جس کی تعبیر اتصال سے کی جاتی ہے، گویا ان کا انتشار یہی ان کا اجتماع ہے، ان کا مقدم ہونا یہی بجنسہ ان کا حاضر ہونا ہے، دراصل اس قسم

کی ہستیوں کے فطری ضعف اور وحدت کے نقص کا یہ لازمی ثمرہ ہے،

فصل

اس فصل میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا تیسرا مد مقابل ہے) اس کے اقسام بیان کئے جائیں گے، معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کے مقابلے میں معیت کی جو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان کی بنیاد ان کے وجود پر نہیں بلکہ ان کے مفہوم پر قائم ہے، وجہ یہ ہے، کہ معیت کا ان سے جو مقابلہ ہے، اس مقابلے کی نوعیت تضائف نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ ضروری ہوتا کہ جہاں جہاں تقدم و تاخر پائے جائیں وہاں معیت بھی ضرور پائی جائے بلکہ معیت اور تقدم و تاخر میں چونکہ وہ تقابل پایا جاتا ہے جس کا اصطلاحی نام عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اس لئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں زمانی تقدم و تاخر کی نسبت نہ ہو، قطعاً ضروری نہیں ہے کہ پھر ان میں "معیت" ہی کی نسبت پائی جائے یعنی وہ دونوں چیزیں ایک ہی زمانے میں ساتھ ساتھ پائی جائیں، اور جس طرح یہ غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جن دو چیزوں میں بالطبع والا تقدم و تاخر نہ پایا جائے، وہاں بالطبع والی معیت پائی جائے، مثلاً غیر مادی مفارقات میں نہ زمانی تقدم و تاخر کی نسبت ہے اور نہ زماناً ان میں معیت ہی پائی جاتی ہے، کیونکہ زمانی معیت تو انھی دو چیزوں میں ہو سکتی ہے جو خود زمانی ہوں اور مفارقات کا زمانے سے کیا تعلق؟ یہ بات ایسی ہے کہ مکان اور وضع میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں انھی کو تو مکانی کہتے ہیں، اسی طرح زمانی بھی تو وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جو زمانے میں پائی جائیں، اور غیر مادی مفارقات کے متعلق مسلم ہے کہ ان کا وجود زمانے کے قیود سے آزاد ہے، اب ظاہر ہے کہ جس چیز کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا، وہ نہ زمانی تقدم و تاخر سے متصف ہو سکتی ہے اور نہ زمانی معیت سے، اسی طرح ذاتی معیت کا تعلق انھی دو چیزوں میں پیدا ہو سکتا ہے جو کسی ایک علت اور سبب کے معلول ہوں، پس ایسی دو چیزیں جو نہ کسی واحد علت کی معلول ہوں اور نہ براہ راست ان دونوں میں اس قسم کا ذاتی تعلق ہو، جو علت تامہ اور اس کے معلول میں ہوتا ہے، تو ان میں نہ معیت ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے اور نہ تقدم و تاخر کا باقی ایسی دو چیزیں جن میں

بالطبع والی معیت پائی جاتی ہو، چونکہ کبھی ان میں تضائف والا تقابل پایا جاتا ہے یعنی دونوں متضائف ہوتے ہیں، اور بجائے خود یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کا بھی کسی ایک علت کی طرف منسوب ہونا ناگزیر ہے، اور اس بنیاد پر ایسے دو امور جن میں بالطبع والی معیت کا علاقہ ہو، یا وہ دونوں کسی ایک سے صادر ہوں گی، یا دونوں ایسی دو نوعیں ہوں گی جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوں، یا جنس جیسی کسی اور چیز کے تحت واقع ہونگی، بہر حال اس قسم کی دو چیزوں میں اس طرز کا لزوم ہوگا، جس کی وجہ سے وجوداً دونوں ایک دوسرے کے ہمدوش ہوں گے، جیسے دو بھائیوں میں معیت کا جو علاقہ ہوتا ہے، اور کبھی ایسا نہ ہوگا جیسے ان نوعوں کا حال ہے، جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں ظاہر ہے، کہ اس قسم کی نوعوں میں طبعاً تقدم و تاخر کا تعلق تو ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے بہر حال یہی ماننا پڑے گا، کہ ان میں طبعی طرز کی معیت کا علاقہ ہے، اور کبھی ان میں مرتبے کے اعتبار سے بھی معیت کا تعلق ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں نوعیں جنس سے طبعاً متاخر ہونے میں مشترک ہوں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ تو ہو سکتا ہے کہ دو چیزوں میں زمانے کے اعتبار سے معیت ہر حیثیت اور ہر جہت سے پائی جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہر حیثیت اور جہت سے مکانی معیت کا تعلق بھی دو چیزوں میں ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دو جسموں میں کسی خاص حیثیت اور جہت سے معیت کا تعلق ہو، مثلاً ایسے دو آدمی جن کے آگے یا پیچھے سے کوئی آ رہا ہو، اور اس آنے والے سے دونوں کو فاصلے کے حساب سے برابر کی نسبت ہو، لیکن اگر بجائے سامنے یا پیچھے کے کوئی انہی دونوں کی طرف دائیں یا بائیں جانب سے آئے، تو اس وقت ان دونوں کی نسبت اس آنے والے سے مساوات کی باقی نہ رہے گی، گویا سامنے یا پیچھے سے آنے والے کے حساب سے تو ان میں معیت ہے، لیکن دائیں بائیں سے آنے والے کے اعتبار سے معیت نہیں ہے اور یہی میرا مطلب تھا کہ مکانی معیت ہر جہت سے معیت نہیں ہوتی، البتہ یوں دو آدمیوں میں ہر جہت سے معیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں

میں سے ایک شخص کسی مقام میں ہو، اور وہاں سے وہ ہٹ جائے پھر اسی جگہ
دوسرا آدمی آ کر کھڑا ہو جائے ایسی صورت میں مکان کی حیثیت سے تو دونوں
میں ہر جہت اور ہر اعتبار سے معیت ہو گی، لیکن یہ مکانی معیت اسی صورت میں
حاصل ہو سکتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر زمانی تقدم حاصل ہو، بعض دفعہ دو چیزوں
میں مکانی معیت ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً بسائط یعنی آب و آتش خاک ہوا کے
کامل کروں میں معیت کی کیا شکل ہے'؟ کیا یہ ممکن ہے، کہ فضا کے جس حصے کو
زمین کا کرہ گھیرے ہوئے ہے، اسی جگہ کو ہوا کے کرے سے بھرا جائے'، (جب
ہر بسیط کی طبیعت کا خاص طبعی مکان اور حیز ہے تو یہ صورت کیسے ممکن ہو سکتی ہے)
ایک بات جس سے واقف رہنا ضروری ہے اس مقام پر یہ ہے، کہ
علت تامہ اور معلول میں اس حیثیت سے کہ ان میں تضائف کی نسبت ہے'
معیت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس معیت سے ان کی ذاتوں میں تقدم و تاخر
کی جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا اس لئے کہ تضائف کی
نسبت کی وجہ سے علت و معلول کا اگر وجوداً ساتھ پایا جانا ضروری ہے، تو
اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ ان دونوں کی ذاتوں میں بھی معیت ہی
کا علاقہ ہونا چاہیئے کیونکہ تضائف کی نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، وہ مطلق
ان کی ذاتوں میں نہیں ہے، بلکہ بحیثیت علت و معلول ہونے کے یہ نسبت ان
کو لازم ہے، (تو جب تک علت و معلول دونوں کا وجود نہ ہولے اس وقت تک
ان میں ابھی یہ نسبت کب پائی جاتی ہے، پس علت کو تقدم اسی بنیاد پر حاصل
ہے کہ وہ علت ہے، اور معلول کا وجود اس کے بعد ہوتا ہے خواہ یہ بعدیت ذاتی ہی
کیوں نہ ہو) اور تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ جو کہا جاتا ہے، کہ شے کی علت کیلئے
جائز نہیں ہے کہ وہ خود تو پائی جائے اور اسکا معلول نہ پایا جائے اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں
چونکہ تضائف کی نسبت ہے، اس لئے ایسا ہونا ضروری ہے، بلکہ یوں بھی ان
دونوں کے وجود میں معیت کا تعلق ہونا چاہیئے کی وجہ یہ ہے، کہ علت ہونے
کے لیے اگر صرف علت کی ذات ہی شرط ہے، تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ موجود
رہے گی علت ہی کی شکل میں موجود رہے گی، اور اس لئے معلول کا بھی موجود رہنا

ضروری ہے، اور اگر خود ذات علت ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ذات کے سوا
مزید کسی اور شرط کی بھی اس کے علت ہونے کے لئے ضرورت ہے، تو ایسی صورت
میں اس علت میں علت ہونے کی صفت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ اور امکان کی
شکل میں پائی جائے گی، اور جب تک علت کی ذات اس حال میں رہے گی
معلول اس سے صادر نہ ہوگا، بلکہ اس زائد شرط کا، جب ذات کے ساتھ اضافہ
ہوگا، تب وہ علت ہوگی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ درحقیقت اس وقت علت
بھی مجموعہ ہے یعنی ذات اور وہی زائد امر اب یہ امر زائد خواہ خواہش ہو ارادہ
ہو، یا ایسی چیز ہو، جو اگرچہ علت کی ذات سے الگ ہے لیکن تاثیری عمل کے لئے
اس کا انتظار ہو، بہرحال جب بھی یہ چیز پائی جائے گی، اور اس کے موجود ہونے
کے بعد اب علت کی حیثیت ایسی ہوگئی ہو کہ معلول اس سے اب صادر ہوجائے گا،
الغرض معلول کے صدور کے لئے جن شرائط کی ضرورت تھی سب کی تکمیل بے کم وکاست
ہوچکی ہو، تو اس وقت معلول کا صادر ہوجانا واجب اور ضروری ہوجاتا ہے
اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ علت اور معلول میں معیت کا جو تعلق ہے
اس کی نوعیت زمانی یا دہری قسم کی معیت کی ہے، لیکن ان دونوں کی وجودی
ہستیوں میں معیت کا علاقہ نہیں ہے، جس کی وجہ بالکل کھلی ہوئی ہے، یعنی معلول
کے وجود کا تقوم ظاہر ہے، کہ علت ہی کے وجود سے حاصل ہوتا ہے لیکن علت کے
وجود کا تقوم معلول کے وجود سے نہیں ہوتا۔ الغرض معلول کا وجود تو علت کے وجود سے تیار ہوتا ہے
لیکن علت کی وجودی تیاری میں معلول کے وجود کو قطعاً دخل نہیں ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ
علت کے غائب ہونے سے معلول کے وجود کا غائب ہونا ضروری ہے لیکن معلول کے ناپید
ہونے سے علت کے وجود کا ناپید ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلول کے ناپید
ہونے کی صورت ہی یہ ہے کہ اس کی علت باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ
علت کا وجود اور عدم وجود یہ معلول کے وجود اور عدم وجود کا سبب ہے اور معلول کا
وجود اور عدم وجود یہ دلیل ہے علت کے وجود اور عدم وجود کی، اسی طرح معلول کے وجود
کو علت کے ساتھ معیت کا علاقہ بھی ہے، اور معلول کا وجود علت ہی سے پیدا بھی
ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کو معلول کے وجود کے ساتھ معیت کا تعلق ہے، مگر

علت کا وجود معلول کے وجود سے پیدا نہیں ہوا ہے، مختصر لفظوں میں اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ بھی ہے اور علت سے بھی ہے لیکن علت کا وجود معلول کے ساتھ تو ہوتا ہے لیکن معلول سے اسکا وجود نہیں ہے۔

فصل حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی۔ ذاتی حدوث اگرچہ وجود کی صفت ہے یعنی وجود کا اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے غیر سے تقوم پذیر اور تیار ہونا وجود کی اسی صفت کا نام حدوث ذاتی ہے "اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے" کی قید قصداً بڑھائی گئی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اسی اعتبار سے تقوم پذیری جب ہوگی تب اس کا نام حدوث ذاتی ہوگا، ورنہ کسی اور جہت اور حیثیت سے اگر یہی بات حاصل ہو تو وہ حدوث ذاتی نہیں ہے، بہر حال جو وجود اس صفت سے موصوف ہوتا ہے اس کی ذات بذات خود ایسے حال میں رہتی ہے کہ اگر اس کے بنانے والے جاعل اور تیار کرنے والے مقوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ کچھ نہیں ہو کر رہ جاتا ہے، اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیے کہ اس قسم کا وجود اپنی ذات سے صرف فقر اور محتاجی ہے، اور اس کی ہویت کا تعلق کسی دوسری چیز سے اس طرح ہے، کہ یہ تعلق اس کی ہویت میں داخل ہے، گویا اس کی ہویت اسی تعلق کے ساتھ تیار ہوتی ہے، لیکن خود اس حدوث والے وجود کی ہویت کو اس شے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، جس کی طرف یہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اس سے بے نیاز اور غنی ہوتی ہے، لیکن اس وجود کی ہویت اس کی محتاج ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ حدوث ذاتی رکھنے والے وجود کا مرتبہ اس شے کے وجود کے بعد ہے، اور اس کی بعدیت کی نوعیت وہی ہے، جو بیان کی گئی، کہ خود یہ تو اس شے کا محتاج ہے اور شے اس کی محتاج نہیں ہے لیکن باوجود اس قسم کی بعدیت کے پھر دونوں میں زمانی اور دہری معیت بھی پائی جاتی ہے، حدوث ذاتی کا یہ حال تو اس وقت ہوگا جب وہ وجود کی صفت واقع ہو، لیکن بجائے وجود کی اگر کسی ماہیت کی صفت حدوث ذاتی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کو جو وجود عارض ہوتا ہے اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد

اس ماہیت کا غیر سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ وجود سے جدا کر لینے کے بعد ماہیتوں میں نہ تقدم باقی رہتا ہے نہ تاخر نہ کسی قسم کا تعلق، علاوہ اس کے ماہیتوں کو جب ان کی خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے تو اس وقت ان میں صرف دوسری شے (یعنی وجود) سے مرتبط ہونے کا فقط اقتضاء رہتا ہے اور کچھ نہیں، باقی ماہیتوں کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم کے بعد حادث اور پیدا ہوتی ہیں تو ان کے معدوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیتوں کو جب خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے یعنی "من حیث ھی ھی" کا مرتبہ پیش نظر ہو، تو اس وقت وہ موجود نہیں ہیں، بس ان کا اس طرح ہونا ہی ان کے معدوم ہونے کی تعبیر ہے، لیکن ہم نے جو کہا کہ "وہ موجود نہیں ہیں" اس میں "نہیں" سے ہماری مراد بسیط نفی ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کو یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ کسی شئے کی نفی شئے سے اگر بسیط نفی اور سلب کے طریقے سے کی جائے تو اس نفی کا اقتضا یہ نہیں ہے کہ جس کے لئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے وہ موجود بھی ہو، الغرض اس مرتبے میں ماہیت سے وجود اور عدم دونوں مسلوب ہوتے ہیں، اور دونوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، یعنی جب بسیط نفی کے طور پر ماہیت کو فرض کیا جائے، تو اس وقت اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور صرف وجود و عدم ہی نہیں بلکہ اپنے ذاتی مفہوم کے سوا اس مرتبے میں اس سے ہر قسم کے مفہوم کی نفی ہوتی ہے، اور ہر چیز مسلوب ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مرتبے میں بجز اپنی ذات کی نفی کے ہر قسم کی بسیط نفی اور بسیط سلوب اس پر صادق آتے ہیں، اور ہر قسم کے اثباتی احکام بجز اپنی ذات کے اثبات کے غلط اور جھوٹ ہوتے ہیں اس لئے کہ من حیث ھی ھی (یعنی ماہیت اپنے مرتبہ ذات میں جو کچھ ہے اس حیثیت سے جب ماہیت کا تصور کیا جاتا ہے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نقیضین سے خالی ہونے کو جائز قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ بعضوں نے جیسا کہ کہا ہے کہ اس مرتبے میں کسی شئے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہ ہے، کہ اس مرتبے میں شئے کا جو وجود ہو، اس وجود کی نفی اور سلب، یہ ہے اس شئے کے

وجود کا نقیض، یعنی اس مرتبے سے وجود کی نفی نہیں بلکہ جو وجود اس مرتبے میں ثابت ہے، اس کی نفی مقصود ہے، گویا "اس مرتبے میں ہونا" یہ نفی اور سلب کی قید نہیں ہے، بلکہ وجود کی قید ہے، جو اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ مقید کی نفی مقصود ہے، نہ کہ خود نفی ہی مقید ہے، ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ نقیض سے خالی ہونے کی صورت اگر پیش بھی آتی ہے، تو اس کا تعلق "واقعات" کے میدان سے نہیں ہے، یعنی واقع میں نقیضین سے خالی ہونے کی یہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی امر کے واقعی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ اس امر کو وجود ثابت ہے، (بغیر وجود کے کسی شے کا تعلق "واقعے" سے نہیں ہو سکتا)، جیسا کہ ہم مسلسل یہ بیان کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں کہ درحقیقت جو چیز موجود ہوتی ہے وہ صرف وجود ہی ہے اسی کا نام حقیقت ہے، حقیقی مجعول اور مخلوق، وہی ہے دراصل وجود ہی پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ماہیت، البتہ وجود کے توسط سے دوسرے درجے میں یہ باتیں ماہیت کو بھی ثابت ہوتی ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ بالعرض یہی وجہ ہے، کہ اپنے مرتبۂ ذات میں ماہیت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے یعنی شے سے بھی اور شے کے نقیض سے بھی۔ اب ظاہر ہے کہ وجود جس کا اپنا ذاتی سرمایہ اور مابالذات ہو، یقیناً اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوگا جو اپنے وجود میں غیر کی دست نگر اور مابالغیر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کا آئیس (وجود) لیس (عدم) کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ مذکورۂ بالا معنی کے رو سے ماہیت کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ صرف "نہیں" ہے، پھر اپنی علت اور سبب سے وہ "ہے" ہوتی ہے الغرض سلب بسیط، یہ تو ماہیت کی ٹھیٹ ذات کی جوہری حالت ہے، اور بالفعل جو بود اور وجود اسے میسر آتا ہے، یہ اس کی ذات کی جہت سے نہیں، بلکہ یہ بات اسے وجود، اور وجود کے جاعل اور خالق کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ماہیت کی ذاتی حالت اس کی اس حالت پر مقدم ہے، جو غیر کی طرف منسوب ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہے، اور غیر کے ذریعے سے جو حال اسے ثابت ہوتا ہے وہ ذاتی حالت کے بعد ہے اور یہی غیر کی وابستگی

ہے جو حالت اس کو ذاتی حالت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اسی کا نام حدوث ذاتی ہے، یعنی ماہیت کو جو اس سے متصف کرتے ہیں اس کے یہی معنی ہیں، عنقریب یہ بھی بتایا جائے گا، کہ ان دونوں حالتوں میں جو مقدم و موخر ہونے کی نسبت، پائی جاتی ہے، اس لئے تقدم تاخر کے اقسام میں کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض اہل علم کا خیال ہے، بلکہ بالطبع والے تقدم کے ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہوجاتی ہے، شیخ کے اس مشہور فقرے پر یعنی ہر معلول کا وجود عدم وہر معلول الیس ہے لیس کے بعد" اس پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معلول بیچارا جس طرح خود بخود موجود نہیں ہوسکتا اسی طرح خود بخود معدوم ہونے کا بھی توحق نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ تو دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) میں علت کا محتاج ہے اس کا جواب علامہ دوانی نے حسب ذیل الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے،

معلول کا وجود چونکہ علت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اس لئے علت کے مرتبۂ وجود میں ظاہر ہے کہ معلول کا عدم ہی ہوگا، ورنہ پھر معلول کو علت سے متاخر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی مگر اس پر بھی وہی اعتراض باقی رہتا ہے اس لئے کہ علت کے وجود سے معلول کا وجود متاخر ہوتا ہے تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کا وجود نہ ہو، لیکن یہ بات کہ پھر علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کے عدم کو ہونا چاہئے، یہ ثابت نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، یعنی اس لئے غلط ہے کہ اس پر مذکورۂ بالا اعتراض وارد ہوتا ہے، بلکہ سرے سے وہ مطلب ہی غلط ہے، بلکہ اصل قصہ یہ ہے کہ معلول کے وجود کا چونکہ علت ہی کے وجود سے بود اور نمود ہے، اس بیچارے کے وجود کی فعلیت اور تحصل کی صورت ہی یہی ہے، وہی اس کے قوام اور بنیاد کا مبدا اور سرچشمہ ہے ایسی صورت میں یہ کہنا کہ علت کے اس مرتبے میں معلول کے عدم کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے غور کرنا چاہئے کہ کہاں تک درست ہوسکتا ہے، گویا اس کا مطلب

یہ ہے کہ اس مرتبے میں علت پر معلول کا عدم صادق آتا ہے، پس صحیح مقصد شیخ کا اگر کچھ ہو سکتا ہے، اور جس پر اس کے اس کلام کو محمول کرنا چاہئے، وہ یہ ہے کہ علت ہی کا وجود در اصل معلول کے وجود کا کمال ہے وہی اس کا استحکام اس کی استواری اس کی تکمیل، اور اس کے وجوب اور فعلیت کی جہت ہے، لیکن معلول کے عیوب و نقائص، قصور اور کوتاہیوں سے علت کی ذات بری ہے کیونکہ شیخ کی جو اصل عبارت ہے وہ یہ ہے، کہ

"معلول اپنی ذات کی حد تک لیس ہے اور اپنی علت سے اسے ایس ملتا ہے" اس کو پیش نظر رکھو اور پھر شیخ ہی کے اس جملے کو بھی اسکے ساتھ ملاؤ، کہتا ہے۔

ہر ممکن ایک ترکیبی جوڑا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ وجود اور فعلیت کی باتیں اس میں علت کی جانب سے آئی ہیں، اور نیستی و عدم امکان یہ ساری باتیں خود اس کی ذات کے اقتضاؤں میں داخل ہیں، لیکن علت میں ان باتوں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی، شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اگر تم اس پر یہ سوال کرو، کہ اس مرتبے میں جب معلول کا وجود نہیں ہوتا تو پھر اس کا عدم ہوگا ورنہ وجود اور عدم کے درمیان واسطہ ماننا پڑے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کے وجود کا نقیض اس مرتبے میں یہ نہیں ہے، کہ وجود کی نفی کو اس کے لئے ثابت کیا جائے بلکہ اس مرتبے کی قید سے جو وجود متصف ہے، اس کی نفی سے نقیض پیدا ہوتا ہے الغرض مقید کی نفی ہوتی ہے، نہ کہ نفی مقید کو ثابت کرتے ہیں اسی وجہ سے وجود کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نفی سے وہ متصف ہی ہو، ہو سکتا ہے کہ وجود سے بھی موصوف نہ ہو، اس مرتبے میں اس کے عدم سے بھی متصف نہ ہو، جیسا کہ ان امور کا حال ہے جن میں علت اور معلول ہونے کا تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض کا نہ وجود ہی بعض سے موخر و مقدم

ہوتا ہے اور نہ عدم ہی کو موخر و مقدم ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ ماہیت کو اس مرتبے میں جب وجود ثابت نہ ہوگا تو یقیناً اس مرتبے میں وجود مسلوب ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سالبۂ بسیطہ صادق آئے گا جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے اس لئے کہ سالبۂ بسیطہ میں موضوع کے وجود اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اس سے سلب کے ثبوت کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سلب اور نفی کے ثبوت کا مآل تو یہ ہے کہ محمول کے سلب کا ایجاب اور اثبات کیا جاتا ہے، اور اس کے لئے تو موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ایسے تمام سالبۂ قضایا جن کے موضوع معدوم ہوتے ہیں، صادق ہوتے ہیں، لیکن اگر انھی سالبۂ قضیوں کے سلب کا ایجاب کر دیا جائے تو موضوع کے معدوم ہونے کی صورت میں سب جھوٹے اور غلط ہو جائیں گے ٹھیک یہی حال ماہیت کا اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد فرض کیا جائے کہ اس پر تمام سالبۂ قضئے تو صادق آئیں گے اور وہ سچے ہونگے لیکن تمام موجبہ قضئے غلط اور جھوٹے ہو جائیں گے، باوجود اس کے نقیضین سے ماہیت کے خالی ہونے کی خرابی بھی درپیش نہیں ہوتی، اسی طرح ایسے تمام امور جن میں علت و معلول ہونے کا تعلق نہیں ہے، اگر ان کی حالت ایسی ہے، کہ ان میں ہر ایک کا دوسرے کے وجود کے ساتھ موجود ہونا ممکن ہو، (جیسے ماہیت اور وجود میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے لیکن ماہیت وجود ہی سے موجود ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں ایک کو دوسرے پر اسی قسم کا تقدم یعنی بالطبع والا تقدم حاصل ہو سکتا ہے

اور یہی حال ماہیت کا اپنے وجود کی نسبت سے ہے، یعنی ماہیت کو وجود کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے، کہ بالآخر اس سے وہ متصف ہوتی ہے، بہر حال اگر وجود کے ساتھ ماہیت پہلے متصف نہ ہو، اور بعد کو آخر میں اسی سے موصوف ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ماہیت کو وجود پر ایک قسم کا تقدم ضرور حاصل ہوا، البتہ ایک بات

باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے، کہ کسی شے کے مرتبۂ ذات میں اگر کوئی چیز
ثابت نہ ہو تو محض اتنی بات اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس چیز کو
اس شے پر تقدم حاصل ہو جائے، جب تک کہ اس چیز کا اس مرتبے
میں ثبوت بھی نہ ہو، لیکن ماہیت کے لئے وجود سے پہلے اپنے
مرتبۂ ذات میں ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں پھر وجود پر ماہیت کے
مقدم ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب ہم یہ دے سکتے
ہیں کہ ماہیت کو خاص وجود سے یا کسی قسم کے وجود سے جب محض
عقل کے تحلیلی اعتبار کی بنیاد پر مجرد فرض کیا جاتا ہے، تو واقع میں ماہیت
کے متعلق یہ تجریدی عمل خود ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اس اعتبار
سے بھی ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، خواہ یہ وجود وہی وجود کیوں
نہ ہو، جو اسے اسی بنیاد پر ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے، کہ ماہیت کو وجود
سے مجرد فرض کرنے کا اعتبار در اصل خود دو اعتباروں کو
اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، یعنی یہی اعتبار تجرید کا بھی
عمل ہے، اور بجنسہ یہی اعتبار اس اتصاف کا بھی اعتبار ہے جسے خلط
کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اسی اعتبار میں ماہیت کے ساتھ
وجود مخلوط بھی ہو جاتا ہے میری یہ غرض نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت
کے لئے مجرد فرض ہونے کی صفت ثابت ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ خود یہ
فرض ایک طرح سے ماہیت کا ثبوت ہے، کیونکہ ماہیت کا اس طور پر
ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، یہی تو اس کو مجرد فرض
کرنے کا مطلب ہے، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کا اس طرح ہونا کہ
اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، کیا یہ خود ایک قسم کا ہونا
اور بود و نمود کا ایک رنگ نہیں ہے، آخر ماہیت کا "من حیث
ھی ھی" ہونا یعنی صرف وہی وہ ہو، کوئی غیر اس کے ساتھ نہ ہو،
یہ بات اور نہ وہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے، اسکا یہ اعتبار جب یہ دونوں
باتیں بجائے خود ایک قسم کے تقرر اور ثبوت کی تعبیریں ہیں، تو

مذکورۂ بالا تجریدی اعتبار بھی ایک قسم کا بود او رنمود ہو تو اس میں کیا حرج ہے
میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی وجہ یہ ہے۔ ہر چیز کی اصل تو وجود ہی ہے وجود
نہ ہو، تو ماہیت بھی کچھ نہیں ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق جب وجود
کو پیدا کرتا ہے، تو اس وجود کا ایک تو اپنا ذاتی معنی ہوتا ہے، نیز اسی کے
ساتھ ماہیت بھی ہوتی ہے، اسی وجہ سے عقل کو اس کی گنجائش محسوس
ہوتی ہے، کہ ماہیت کو وجود سے جدا کر کے تصور کرے کیونکہ وجود کی حیثیت
ماہیت کے ساتھ وہ ہوتی ہے جو کسی عرضی یا عارضی صفت کو اپنے موصوف
کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے ساتھ عرضی
ہونے کی نسبت رکھتی ہے، اس میں معروض کو بحیثیت معروض ہونے
کے اس عرضی پر ضرور تقدم حاصل ہوتا ہے، یعنی معروض میں ایک
ایسا مرتبہ پیدا ہوتا ہے، جسے عرضی پر سبقت حاصل ہوتی ہے، چونکہ
اس بنیاد پر ماہیت معروض ہوتی ہے اور وجود عارض، اس لئے ماہیت
کو اس عارض وجود پر بھی یقیناً کسی نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہونا چاہیے
یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ کسی موجود شے کی تحلیل کر کے اس میں
ماہیت اور وجود دونوں کو الگ الگ کر کے تصور کرے، اگرچہ خارج
میں تو ایک ہی چیز ہوتی ہے لیکن یہ دوئی صرف ذہنی عمل کا نتیجہ ہے
بہر حال جب عقلی تحلیل سے یہ دو چیزیں برآمد ہو جاتی ہیں، تو ایسی صورت
میں ظاہر ہے کہ ان میں یقیناً ہر ایک دوسرے کا غیر ہوگا، لیکن ایسا غیر
کہ دوسرے ساتھی سے ملنے کی اس میں صلاحیت موجود ہوتی ہے، بس
ماہیت کے لئے جس تقدم کو ثابت کیا جاسکتا ہے اس کی یہی نوعیت ہے
اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب صرف ماہیت کا ذاتی حال پیش نظر
ہو، ورنہ واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت پر مقدم ہے، اور اس تقدم
کی نوعیت ماہیت کے تقدم سے بالکل الگ ہے یعنی یہ تقدم کی اس
قسم کے نیچے داخل ہے، جس کا نام میں نے تقدم بالحقیقت یا حقیقت والا
تقدم بتایا تھا،

دوانی نے اس کے بعد لکھا ہے۔

کہ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ ابتدائی مرتبے میں ممکن کے لئے وجود اور عدم کے امکان کے سوا اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس مرتبے میں ممکن کو عدم نہیں بلکہ عدم کا امکان ثابت ہے اگر حدوث ذاتی میں صرف اسی بات پر قناعت کی جائے تو پھر کوئی وقت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر یہ نہ کیا گیا تو پھر دشواری باقی رہتی ہے"

میں کہتا ہوں کہ تعجب ہے، اس شخص نے جب یہ اقرار کر لیا ہے کہ ممکن کو اس مرتبے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ثابت ہے، اور امکان ظاہر ہے کہ ایک سلبی اور منفی امر ہے، کیونکہ وجود اور عدم کی ضرورت کے سلب ہی کا نام تو امکان ہے، ایسی صورت میں گویا اس شخص نے یہ مان لیا ہے، کہ بذات خود ماہیت میں اس سلب اور نفی کا ثبوت پایا جاتا ہے، کچھ بھی ہو، لیکن اس بات کا اقتضا یہی ہے، کہ بہر حال کسی نہ کسی قسم کا ثبوت اس مرتبے میں پایا جائے اور جب یہی مان لیا گیا، تو پھر تقدم کے لئے جن جن باتوں کی ضرورت ہے وہ سب پائی گئیں، پھر یہ کہنا کہ ان باتوں سے محض بعض پر قناعت کی جائے عجیب ہے وجہ یہ ہے کہ تقدم کیلئے دو ہی باتوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ مقدم کا وجود ایک خاص مقام اور مرتبے پر ہو، دوسری بات یہ کہ موخر کا اس مقام اور مرتبے پر عدم ہو، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کو اس مرتبے میں ایک گونہ ثبوت بھی میسر ہے، اور وجود کا اس مرتبے میں فقدان اور عدم بھی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، کہ ماہیت سے خواہ کسی مرتبے میں بھی ہو، خود اس کی ذات اور اس کے ذاتیات تو کسی طرح جدا نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کو اس مرتبے میں بھی خود اپنی ذات کی حیثیت سے گونہ ثبوت حاصل ہے، اگرچہ واقع میں یہ ثبوت وجود ہی کا تابع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا،

ایک دشواری کا حل

ایک اور مشکل اس مقام پر یہ پیش کی گئی ہے، کہ ماہیت کے عدم کو اگر اس کے وجود پر مقدم قرار دیا جائے گا جیسا کہ دعوی کیا گیا ہے، تو اس تقدم کی نوعیت بالطبع والے تقدم کی ہو گی

اس لئے کہ اہل فلسفہ تقدم ذاتی کی صرف دو ہی صورتیں بتاتے ہیں یعنی یا علیت والا
تقدم یا بالطبع والا تقدم، ماہیت اور وجود میں ظاہر ہے کہ علیت والا علاقہ تو
ہے نہیں، پس بالطبع والی صورت متعین ہوئی، لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ
حکماء کا جو یہ خیال ہے، کہ علت تامہ بسیط ہی ہوسکتی ہے، غلط ہوجاتا ہے، اسلئے
کہ اب تو وجود کی پیدائش علاوہ فاعل کے اس ماہیت پر بھی موقوف ہوئی، جو
وجود سے مقدم ہوتی ہے گویا وجود کے پیدا کرنے کے لئے صرف فاعل کا وجود
کافی نہ ہوا بلکہ وجود کی علت میں کچھ اور چیزوں کے اضافے کی بھی ضرورت
ہوئی، حالانکہ حکماء قائل ہیں کہ واجب اول سے معلول اول کا صدور اسی طریقے سے ہوا ہے
کہ معلول اول کی علت بالکلیہ ہر جہت سے بسیط ہے، اس کی وحدت میں کسی
قسم کی ترکیب نہیں ہے) بعض لوگوں نے اس جواب میں کہا ہے، کہ جواباً
یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکماء کی مراد علت بسیطہ سے فقط یہ ہے، کہ اپنے وجود میں معلول
جس کا محتاج ہو، اب ایسی صورت میں خود معلول میں جو احتیاج کی صفت پائی
جاتی ہے، اور احتیاج سے پہلے جو اس کے صفات ہیں مثلاً امکان
اور امکان کے لازمی اعتبارات یہ سب اصل علت کی ذات سے خارج ہیں،
کیونکہ علت کی جو تعریف اوپر درج کی گئی، اس کے حساب سے یہ ساری باتیں
علت کی ذات سے خارج ہیں، اسی وجہ سے حکماء نے تصریح بھی کی ہے، کہ
امکان ذاتی علت کے اندر داخل نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت زیادہ
رکیک اور کمزور ہے، اس لئے کہ ماہیت کے اجزا مثلاً جنس اور فصل بلکہ مادہ
اور صورت یہ ساری چیزیں اس احتیاج میں پیش نظر نہیں رہتیں جو معلول کو سبب
کی جانب ہوتی ہے، لیکن ماہیت کے وجود کے اسباب میں ان کو بھی شمار کیا
جاتا ہے، پھر جب ان کو اسباب کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں تو ماہیت کے
ان مراتب کا شمار بھی انہی اسباب کے ذیل میں کیوں نہ کیا جائے گا، جو وجود سے
پہلے اس کے لئے ثابت ہیں یہ فقرہ کہ "شے ممکن ہوئی، پھر محتاج ہوئی، تب
موجود ہوئی" اسی بنیاد پر تو درست ہے، بلکہ "پھر" اور "تب" کے الفاظ بھی
اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علت ہونے میں ان امور کو بھی دخل ہے، اسی لئے

تو صراحتہً اعلان کیا گیا ہے، کہ سبب کا ممکن جو محتاج ہے، تو اس کی علت ممکن کا امکان ہی ہے ٹھیک جس طرح وجود اور فعلیت کے قابل میں قبول کرنے کا سبب انفعالی قوت ہوتی ہے یہی حال ممکن میں امکان کا ہے کہ اسی کی وجہ سے ممکن علت کا محتاج ہے، بہر حال علت کے مرکب ہونے کے الزام سے گریز ممکن نہیں ہے، میرے نزدیک تو اس مقام پر جو تحقیقی بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ یوں کہا جائے خود وجود کا صدور جو علت سے ہوتا ہے یہ ایک الگ بات ہے، اور ماہیت کا موجود ہو جانا، یہ دوسری بات ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ موجود ہونے کا دراصل دار مدار وجود پر ہے، اور ماہیت وجود ہی کے سبب سے موجود ہوئی ہے پس معلوم ہوا کہ خود جاعل سے وجود کا جو صدور ہوتا ہے اس کے لئے نہ ماہیت کی حاجت ہے اور نہ امکان کی، نہ کسی ایسی زائد صفت کی جس کا نام حاجت ہو، بلکہ وجود کی ہویت کا براہ راست تعلق صرف فاعل اور جاعل سے رہتا ہے، جس میں فاعل کے ساتھ کسی چیز کے اضافے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی اور اس بنیاد پر یہ ہو سکتا ہے کہ بعض موجودات کی علت بسیط ہو، یعنی صرف فاعل کا وجود ہی علت اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کسی شرط کے بڑھانے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً مادے یا صورت یا ماہیت یا قوت یا امکان وغیرہ میں سے کسی چیز کی ضرورت فاعل کو اپنے تخلیقی فعل کے لئے نہ ہو، باقی خاص یہ بات یعنی ماہیت کو موجود کرنے کا مسئلہ، تو اس قسم کی مجعولیت میں علت کا مرکب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جو وجود ماہیت کے لئے بنایا جاتا ہے وہ تو ماہیت کا ایک حال ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی شے کا کوئی بالفعل حال یقیناً اس شے کی ذات سے بھی متاخر ہوگا اور اس شے کے امکان سے بھی نیز اس حال کے قبول کرنے کی قوت سے بھی متاخر ہوگا، پس ایسی صورتوں میں بسیط علت کہاں پائی جا سکتی ہے، بلکہ ان صورتوں میں علت تامہ چند چیزوں سے مرکب ہوگی، یعنی فاعل کی ذات، اور جو چیز قبول کی گئی، یعنی مقبول کی ماہیت اور اس ماہیت میں قبول کرنے کی صلاحیت و قوت کم از کم ان تین چیزوں کا ہونا تو ضروری ہے ماسوا اس کے جو امکانی قوت و صلاحیت یہاں نظر آتی ہے۔ اسی میں

قرب و بعد کے پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ماہیت کے امکان کو صرف ماہیت کی اپنی ذات کی حیثیت سے اس طور پر جب تصور کیا جائے کہ ابھی علت سے اس کی نسبت قائم نہیں ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ یہی امکان ایک بعید قوت اور صلاحیت کی حیثیت اختیار کرے گا لیکن جب ماہیت کو علت کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس امکان کو تصور کریں گے تو اس نسبت کی وجہ سے بھی امکان ایک قریب قوت وصلاحیت کی حیثیت اختیار کرلے گا، یعنی فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہو جائے گا، کیونکہ موجود ہونا بھی تو ماہیت کی فعلیت ہے یا یوں کہو کہ وجود کے ساتھ مقید ہونا بھی ماہیت کی فعلیت ہے جیسے ہیولی، صورت سے ملنے کے بعد صاحب صورت بن جاتا ہے، اور دونوں (یعنی ہیولی وصورت) شے واحد بن جاتے ہیں۔

مرحلۂ دہم

اس مرحلے میں عقل اور معقول سے بحث کیجائے گی، قصہ یہ ہے، کہ موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جن عوارض وصفات سے موصوف ہوتا ہے، ان عوارض وصفات میں اس کا عالم یا علم یا معلوم ہونا بھی ہے، یعنی ان صفات کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی خاص استعداد اور صلاحیت رکھنے والی نوع کی شکل اختیار کرے خواہ طبعی نوع ہو، یا تعلیمی، اسی لئے علم کا مسئلہ بھی اس کا مستحق ہے، کہ فلسفۂ اولیٰ میں اس سے بحث کی جائے یعنی جس میں صرف ان کلی احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو موجود کو صرف موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ہم اس مسئلے کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں، جن میں سے پہلے حصے میں علم کی ماہیت اور اس کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے گی، اس حصے کی چند فصلیں ہیں۔

فصل

اس فصل میں علم کی تعریف تبانے کی کوشش کی جائے گی، زیادہ قرین صواب یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ علم کا تعلق بھی انھی حقائق سے ہے جن کی اِنّیت اور واقعی ہستی بھی بجنسہ ان کی ماہیت بھی ہے، اور اس قسم کے حقائق کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے، جسے حد

کہتے ہیں وہ جنسوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں کلی امور ہیں، اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو، چونکہ وجود بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے اس لئے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

اور جس طرح علم کی ذاتیاتی تعریف (حد) ناممکن ہے اسی طرح عوارض سے بھی اس کی کامل تعریف جسے "اسم تام" کہتے ہیں ممکن نہیں، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علم سے زیادہ مشہور اور معروف چیز اور کیا ہو سکتی ہے، جس کے ذریعے سے اس کی رسمی تعریف کی جائے آخر کون نہیں جانتا کہ علم نفس کی ایک وجدانی کیفیت ہے جسے ہر زندہ جاننے والا شخص اپنے اندر ابتداہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں کسی التباس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کا حال ایسا ہو اس کی تعریف ایسے امور کے ذریعے سے کرنا مشکل ہے، جو اس سے بھی زیادہ مشہور، اور ظاہر و جلی ہوں علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ عقل کے سامنے جو چیز بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ اسی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، کہ عقل کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، پھر عقل کے سامنے خود علم کسی چیز کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو علم نہ ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض بہت کھلی ہوتی اور جلی و ظاہر باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن پر متنبہ کرنے کے لئے تھوڑی بہت تنبیہ اور آگاہی کی ضرورت ہوتی ہے، آدمی اگر اس کے متعلق کسی غفلت اور ذہول میں مبتلا ہے، تو ان تنبیہوں سے وہ چونک جاتا ہے اور اسکا مطلب اس کی سمجھ میں آجاتا ہے، نیز ذرا اس کی بصیرت میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے، جیسا کہ وجود جو دنیا کی تمام چیزوں میں سب سے زیادہ معروف و مشہور ہے اس کا حال ہے، یہ تو اصل واقعہ ہے، باقی بعض اہل علم نے اسی دعوے کو ثابت کرنے کیلئے، کہ علم کی تعریف دشوار ہے یہ جو دلیل قائم کی ہے کہ کسی چیز کو جب کوئی جانتا ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ میں اس چیز کو جانتا ہوں اس کیلئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ برہان کی اور اپنے عالم ہونے کا علم، اس کا مطلب یہ ہے، کہ عالم کی ذات علم سے موصوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی چیز سے متصف ہونے کا علم جب کسی کو ہو، تو ضرور

ہے کہ اس کو دونوں چیزوں (یعنی صفت وموصوف) کا علم ہو، اب اگر علم کی حقیقت کا علم بدیہی نہیں بلکہ نظری ہو، اور ہم اس کے جاننے کے لئے دلیل وبرہان کے محتاج ہوں، تو لازم آتا ہے، کہ یہ بات یعنی دنیا کی کسی چیز کا ہمیں علم ہے، اس کا علم ہمارے لئے اس وقت تک ناممکن ہو جائے جب تک کہ دلیل وبرہان سے ہم اس علم کو نہ حاصل کریں، حالانکہ یہ بداہت کے خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کا علم نظر و فکر کی کسی زور آزمائیوں سے قطعاً مستغنی اور بے نیاز ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کا یہ بیان محل تامل ہے، اس لئے کہ جو کچھ انھوں نے کہا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اپنے سوا ہر چیز اور ہر صفت سے ممتاز ہو کر بھی علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، اور یہ بات کہ جب کسی شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کریں تو چیز ثابت کی جاتی ہے، اس کے تصور کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے، تو اس تصور میں کوئی خاص قید نہیں ہے بلکہ لوجہ من الوجوہ کسی قسم کا تصور بھی کافی ہے، جیسا کہ علم منطق میں اس مسئلے کی اس مقام پر تفصیل کی گئی ہے جہاں بیان کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا علم تصدیق کے لئے ضروری ہے، اور سچی بات بھی یہی ہے، کہ یوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ مجھ میں شنوائی بینائی کی قوتیں ہیں، میرے پاس ہاتھ ہیں پاؤں ہیں سر ہے، وغیرہ، لیکن باوجود اس علم کے اکثر اُن امور کے حقائق سے ناواقف ہوتے ہیں، نہ ان کی کنہ کا انھیں علم ہے، اور نہ ان کے رسوم کا، یعنی نہ ذاتیات کو ان کے جانتے ہیں، اور نہ عوارض کا کامل علم انھیں حاصل ہوتا ہے،

فصل

ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں انکے علم کے لئے ضروری ہے، کہ ہمارے سامنے ان کی صورتیں ہوں، اس فصل میں اسی مسئلے کو سلجھایا جائے گا، وجود کے مباحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض اشیاء خصوصاً۔ ایسی چیزیں جو معدوم ہیں یا جن کا وجود ممتنع اور ناممکن ہے ان کی مثالی صورتیں ذہن میں پائی جاتی ہیں

کیونکہ ہم ان کے لئے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں مثلاً حکم لگاتے ہیں کہ شریک باری کا وجود ممتنع ہے، اجتماع نقیضین محال ہے، سونے کا پہاڑ، یا پارہ کا دریا معدنی جسمانی جوہر ہے، حالانکہ خارج اور عین میں ان کا وجود نہیں ہے، اگر کسی شئے کے لئے اگر کوئی چیز ثابت کی جائے گی تو مثبت لہ (یعنی جس شئے کے لئے وہ چیز ثابت ہوتی ہے) اس کو اس ظرف میں موجود رہنا چاہئے، جس میں یہ ثبوت وقوع پذیر ہوا ہو، اس بنیاد پر اس قسم کی چیزوں کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ کسی قسم کا بھی ہو، لیکن گو نہ وجود ان کے لئے ثابت ہے، کیونکہ اس کا امکان تو ہے نہیں کہ خارج میں کوئی چیز ممتنع ہونے کی صفت، یا ناموجود ہونے کی صفت سے موصوف ہو، اس لئے کہ کوئی سی بھی چیز ہو، موجود ہو ہی نہیں سکتی، جبتک اس میں وجوب نہ پیدا ہولے، اور موجود ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ معدوم کیسے رہ سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ ممتنع ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت اشئے کو علم میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ خارج اور عین میں، باقی اس مقام پر جو یہ شبہہ کیا جاتا ہے کہ ممتنع ہونے کی صفت جب کسی شئے کو ثابت ہو، اگر اس کی وجہ سے شئے کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے تو چاہئے، کہ ممکن اشیا، کی وہ علمی صورتیں بھی ممتنع قرار پا جائیں، جو بجنسہ خود اپنی ماہیت ہی ہوتی ہیں، کیونکہ خارج میں تو ان علمی صورتوں کا بھی حصول محال اور ناممکن ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات، اور ممتنعات میں کوئی فرق باقی نہ رہا یعنی بذات خود خارج میں ممکنات کی صورتوں کا موجود ہونا بھی ناممکن ہے اس بات میں دونوں برابر ہیں، مگر یہ شبہہ صحیح نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خود ماہیت کی ذات کا اعتبار، یہ اس کے موجود ہونے کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے، ماہیت کا حال تو یہ ہے، کہ خواہ ممکن سے ماخوذ ہو، یا ممتنع سے جب وہ ماہیت صرف ذہنی ماہیت ہوگی تو اس کا خارجی ہونا محال ہے اسی طرح وجود خارجی کی قید کے ساتھ ماہیت کے لئے ذہنی ہونا ناممکن ہے، الحاصل ذہنی وجود ہو یا خارجی، باہم ان میں انقلاب ناممکن ہے یعنی نہ ذہنی وجود خارجی وجود ہو سکتا ہے نہ خارجی وجود کا ذہنی ہونا ممکن ہے، لیکن یہ بات اس کو مقتضی نہیں ہے، کہ ماہیت کو جب "من حیث هی هی"

یعنی خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس کو اسی طرح تصور کیا جائے جیسی کہ وہ ہے، تو اس وقت خارجی یا ذہنی وجود سے اس کا متصف ہونا ناممکن ہو جائے الغرض امتناع اور امکان کا حکم ذہن اور عقل میں جس چیز پر لگایا جاتا ہے اس کا عقل میں موجود رہنا تو ناگزیر اور ضروری ہے، لیکن یہ جو امتناع یا امکان کا حکم اس پر لگایا جاتا ہے، اس حکم کا تعلق اس کے ذہنی اور عقلی وجود سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق ماہیت کے اس مرتبے سے ہے جس کی تعبیر "من حیث ھی ھی" سے کی جاتی ہے، ہر اشیاء کا علمی شہود، اور کشفی ظہور بھی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، اس کی ایک دلیل یہ واقعہ بھی بن سکتا ہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں، جو اس قسم کے عام صفات جیسے اشتراک، عمومیت، نوعیت، جنسیت، وغیرہ سے موصوف ہوتی ہیں، لیکن باوجودیکہ یہ صفات ان پر صادق آتے ہیں، مگر خارج میں اس نوعیت کے صفات قطعاً موجود نہیں ہوتے، پس ضروری ہوا کہ اشیاء کیلئے ایک اور نشاءت اور ایک اور قسم کا وجود بھی مانا جائے جس میں کلی ہونے یا اسی قسم کے صفات سے موصوف ہونے کی اشیاء میں گنجائش نکل آئے، منجملہ ان دلائل اور شواہد کے جن سے ذہنی عالم اور علمی نشاءت کا پتا چلتا ہے ایک زبردست قوی دلیل اس کی یہ ہے، کہ مختلف محسوسات مثلاً حرارت وبرودت (گرمی سردی) کی کیفیت سے آلات لامسہ یعنی چھونے والے اعضا متاثر ہوتے ہیں، تو جو صورتیں ان آلات اور اعضاء میں حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت وہ باقی نہیں رہتی جو خود ان محسوس کیفیتوں کی تھی بلکہ مقولۂ کیف کی چار قسموں میں سے کسی قسم سے ان کا تعلق ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مثلاً تیز حرارت کی جو صورت لمس (چھونے) کے آلے میں مثلاً انگلیوں میں جو حاصل ہوتی ہے یہ انگلیوں کی حاصل شدہ کیفیت خود ان چیزوں میں سے باقی نہیں رہتی، جن کا احساس قوت لامسہ کے ذریعے کیا جاتا ہے، ورنہ چاہئے کہ کوئی دوسرا چھونے والا ان انگلیوں کو جن میں حرارت کی صورت حاصل ہوئی ہے اگر چھوئے تو وہ بھی حرارت ہی کو محسوس کرے، (حالانکہ بسا اوقات آگ

چھونے والے کی انگلی جل جاتی ہے لیکن جو اس جلی ہوئی انگلی کو اسی وقت چھوتا ہے
اسے معمولی سی گرمی بھی محسوس نہیں ہوتی) یا اس سے زیادہ واضح مثال یہ
ہو سکتی ہے) کہ انتہا درجے کی سخت میٹھی چیز کو ایک شخص چکھتا ہے یا کھاتا ہے یعنی
چکھنے کا جو آلہ زبان ہے اس میں اس مٹھاس کی صورت کو حاصل کرتا ہے، لیکن
کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ خود وہ پارۂ گوشت یعنی زبان بھی میٹھی ہو جاتی ہے، اگر
ایسا ہوتا تو چاہیئے، کہ بالفرض اگر کوئی اس زبان کو چبانے لگے، تو اسے بھی وہ
اسی قدر شیریں محسوس ہو، جتنی کہ خارج میں خود وہ مٹھاس تھی، پس واقعہ یہی
ہے، کہ ہمارے احساسات میں ان چیزوں کی جو صورت حاصل ہوتی ہے اب
اس کا تعلق ان چیزوں سے باقی نہیں رہتا بلکہ وہ نفس کی ایک کیفیت بن جاتی
ہے، اور اس کا شمار ان نفسانی کیفیات میں ہوتا ہے، جو جسم کے نہیں بلکہ نفس
کے صفات ہوتے ہیں، الغرض اس بنیاد پر ذہنی حرارت کی نوعیت وہ نہیں رہتی
جو خارجی حرارت کی ہوتی ہے، ورنہ چاہیئے تھا کہ ذہنی حرارت بھی جلانے والی ہوتی
بلکہ اب تو وہ ایک نفسانی کیفیت ہے، یہی حال ذہنی برودت اور ٹھنڈک کا
ہے، بلکہ ذہنی رنگ، ذہنی حروف ذہنی آواز سب کا یہی حال ہے، ذہنی آواز سے میری مراد
مثلاً وہ باتیں ہیں جو آدمی اپنے دل میں کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان ذہنی باتوں کو
بھی اگر ان کیفیات میں شمار کیا جائے جو سنی جاتی ہیں، تو جیسے ہوا میں کوئی چیز
ٹھونکی، یا پھاڑی جاتی ہے، اسی میں وہ قائم ہوتیں، اور ہر شخص جس کی قوت
شنوائی درست حال میں ہو، وہ دل کی باتیں اس طرح سن سکتا تھا، کہ اس کے
کان کے پردے ان سے متاثر نہ ہوں، الحاصل یہ ایسے واقعات ہیں جن سے
آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ جتنے محسوسات ہیں ان کے غیر محسوس وجود بھی ہیں، اور
اسی سے وہ اس پر بھی ایمان لا سکتا ہے کہ جسمانی نشاءت اور خلقت کے سوا
کوئی دوسری نشاءت اور خلقت بھی ہے، باقی جو لوگ اس علمی حضور اور ذہنی
وجود کے منکر ہیں، ان کے مختلف دلائل و وجوہ کی حالت یہ ہے، کہ مثلاً یہ دعویٰ
کرتے ہوئے کہ خارجی وجود سے الگ اشیاء کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے وہ یہ کہتے
ہیں کہ اگر ہمارے اندر خارجی اشیا کا وجود ہوگا، تو لازم آتا ہے ہم جس وقت سیاہی

اور سفیدی کا تصور کریں اس وقت ہمارے نفوس میں ایسی دو چیزیں ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں جمع ہو جائیں، یا اسی کی تائید میں وہ کہتے ہیں کہ مختلف ماہیات مثلاً انسان، فلک زمین وغیرہ کے متعلق یہ مانا جائے کہ ذہن میں وہ چھپتی ہیں تو اس حیثیت سے کہ ایک شخصی ذہن میں ان کی جزئی صورتیں حاصل ہیں، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج میں موجود ہیں، اب اگر یہ ذہنی صورتیں ماہیت کے اعتبار سے خارجی افراد کے ساتھ متحد ہیں، یعنی دونوں کی ماہیت اور لوازم ماہیت ایک ہی ہیں، تو ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ان ذہنی صورتوں سے خارجی آثار و خواص ظاہر ہوں، پھر چاہیئے کہ ذہنی حرارت سے سوزش اور جلن پیدا ہو، اور ذہنی انسان چلنے پھرنے والا لکھنے پڑھنے والا بھی ہو، اور ذہنی سیاہی نگاہ کی رو کنے والی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے" اور اگر ماہیت میں دونوں متحد نہیں ہیں، تو پھر یہ دعویٰ کہ ایک ہی شے کے دو وجود ہوتے ہیں غلط ہو جاتا ہے، اور یہی ہمارا مقصد تھا، اسی طرح یہ لوگ ایک دلیل یہ بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کے جاننے کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ ان چیزوں کے وجود ہمارے نفوس میں حاصل ہوتے ہیں، تو اس سے یہ لازم آتا ہے، ہمارے نفوس متحرک بھی ہوں ساکن بھی ہوں، گرم بھی ہوں سرد بھی ہوں بہر حال اسی قسم کی چیزیں اس گروہ کی طرف سے پیش کی گئی ہیں، ان کے جوابات کا ذکر شروع کتاب میں آچکا ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ علمی اور ذہنی وجود، خارجی وجود سے الگ چیز ہے، اور ماہیت جب اس وجود سے موصوف ہو کر موجود ہوتی ہے، تو بہت سے ایسے خواص و آثار جو مادی اور خارجی وجود پر مرتب ہوتے تھے مثلاً باہم ایک دوسرے کی ضد ہونا، ایک کا دوسرے کو برباد کر دینا، یا بگاڑ دینا، یا ایک کا دوسرے کے مزاحم ہونا وغیرہ یہ ساری باتیں ذہنی وجود سے مسلوب اور غائب ہو جاتی ہیں، یہ تو ان شکوک کے حل کی صحیح راہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے ان دلائل سے عہدہ برا ہونے کے لئے جو یہ تقریر کی ہے، کہ شے کے لوازم کے متعلق یہ جائز ہے کہ اس شے کے قبول کرنے والے امور کے اختلاف سے ان لوازم میں بھی اختلاف

ہو جائے، یہی وجہ ہے، کہ جو حرارت جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے اسے خاص قسم کے مختلف عوارض عارض ہوتے ہیں، لیکن جب اسی حرارت کا قیام ایسے غیر مادی نفس میں ہوتا ہے، جو وضع مقدار سے مجرد اور پاک ہوتا ہے، تو جسمانی مادے والے آثار و خواص اسے عارض نہیں ہوتے (بہر حال یہ اختلاف تو قابل کے اختلاف کا نتیجہ ہے) لیکن خود ماہیت دونوں حال میں ایک ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر مخالف بجائے ان ماہیتوں کے خود ان آثار و خواص کی طرف بحث کے رخ کو پھیر دے مثلاً بجائے آگ کے خود اس کی خاصیت گرمی، یا سوزش کے متعلق پوچھنے لگے، کہ ان کے ذہنی اور خارجی وجود میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے، تو مذکورۂ بالا جواب بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے اصلی چارۂ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ہم نے وجود ذہنی کے مباحث کو (شروع کتاب میں) جس طریقے سے بیان کیا ہے، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

فصل

علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں، ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا، اور ہر ایک کی تنقید کے بعد کوشش کی جائے گی، کہ کوئی ایسی جامع چیز ملجائے جو علم کے تمام افراد کو حاوی ہو،

بہت سے لوگوں کا خیال ہے، کہ عقل اور معقول (اور علم معلوم) کے متعلق حکماء کے اقوال میں سخت اضطراب اور انتہا سے زیادہ اختلاف ہے مثلاً شیخ رئیس کی حالت یہ ہے، کہ کبھی تو ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعقل اور ادراک کو ایک سلبی اور منفی امر قرار دینا چاہتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں کہی ہے، جہاں انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے عاقل و معقول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں اس کی وجہ سے کسی قسم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہونا بھی حق تعالیٰ کے عاقل اور معقول ہونے کا مطلب ہے، اور مجرد ہونا ایک عدمی بات ہے یہ تو یہاں لکھا ہے، پھر دوسری جگہ یہی شیخ تعقل رکھنے والے جوہر میں جو صورتیں مرتسم ہوتی ہیں، اور معقول و معلوم کی ماہیت کے وہ مطابق ہوتی ہیں،

انھی کو وہ علم قرار دیتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں بیان کی ہے جہاں
یہ بتانا چاہا ہے کہ شے کو اپنی ذات کا تعقل اور علم جو ہوتا ہے، اس کا مطلب
یہی ہے، کہ اس کی صورت خود اس کی اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے
الغرض صورت کے اسی حضور کو یہاں وہ علم اور تعقل سمجھتے ہیں، اشارات کے
نمط سوم میں بھی اسی کی طرف اشارہ اِن لفظوں میں کرتے ہیں "عالم اور مدرک
کے سامنے شے کا حاضر اور متمثل ہونا بھی اس شے کا ادراک ہے" کبھی تعقل
وہ صرف اضافت اور نسبت کو قرار دیتے ہیں، اور اس کا اظہار وہاں کیا
ہے جہاں انھوں نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ واجب الوجود کی بسیط عقل
کی عقلیت اور علم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مختلف صورتیں عقل الٰہی میں حاصل
ہوتی ہیں، بلکہ اس علم کی وجہ یہ ہے کہ ان مختلف صورتوں کا فیضان اسی علم
سے ہوتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے کہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہی
عقل بسیط (جو خدا میں ہے) اگر ہم میں حاصل ہوجائے تو وہی ہمارے تمام نفسانی
علوم (یعنی جو علوم ہمارے نفس میں پیدا ہوتے ہیں) ان کی خلاق بن جائے گی
کبھی وہ اس کو ایسی کیفیت قرار دینا چاہتے ہیں جسے خارجی امور سے نسبت ہو،
یا جو خارجی امور کی طرف منسوب ہو اسی کیفیت کا نام علم ہے اور یہ وہاں لکھا ہے
جہاں انھوں نے علم کو نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں شمار کرکے براہ راست اور
بالذات تو اس کو مقولۂ کیف کے نیچے اور بالعرض و بالواسطہ مقولۂ مضاف کے
تحت مندرج ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز اسی خیال کی تائید ان کے اس کلام
سے ہوتی ہے، جس میں، انھوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ معلومات کے تغیر
سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے یہ تصریح کی ہے، کہ علم ایک ایسی
کیفیت کا نام ہے، جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے یعنی ایسی کیفیت
ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو، بہر حال یہ اختلافات تو شیخ کے
کلام میں پائے جاتے ہیں شیخ مقتول یعنی کتاب حکمۃ الاشراق کے مصنف نے
علم کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ علم ظہور ہی کا نام ہے، اور ظہور خود نور ہی
کی ذات کی تعبیر ہے، پھر نور کے مختلف حالات ہیں، کبھی نور خود اپنے لئے نور

ہوتا ہے (یعنی خود اپنے اوپر ظاہر ہوتا ہے) اس کو نور لنفسہ کہتے ہیں، کبھی غیر کے لئے نور ہوتا ہے، (یعنی غیر کیلئے اس کا ظہور ہوتا ہے) پہلی صورت یعنی جب نور لنفسہ ہو تو ایسا نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا مدرک ہوتا ہے (جیسا کہ نور الانوار (خدا) نور قاہر (عقول)، نور مدبر (نفوس) کا حال ہے) لیکن اگر غیر کے لئے نور ہو، تو اس غیر کو دیکھنا چاہیے، کہ وہ نور لنفسہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو بذات خود وہ تاریک اور مظلم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو غیر کے لئے نور ہے یا غیر کے لئے بھی نور نہیں ہے بلکہ غیر کے لئے بھی تاریکی ہی تاریکی ہے، مذکورۂ بالا شقوں میں سے پہلی شق کا حال تو بیان کیا جا چکا ہے، باقی اس کے بعد کی چار شقوں میں سے پہلی شق میں غیر کو اس نور کا ادراک و علم ہوتا ہے، لیکن تین صورتیں جو اس کے بعد والی ہیں ان میں نہ غیر ہی کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، اور نہ خود انھیں اپنی ذات کا علم ہوتا ہے (مطلب یہ ہے، کہ ان چار شکلوں میں پہلی صورت تو ان صورتوں اور ان ہستیوں کی ہے، جو غیر مثلاً حق تعالیٰ کے سامنے ظاہر ہیں، اسی کے متعلق شیخ مقتول نے کہا کہ غیر کو ان کا ادراک و علم ہوتا ہے ان کے سوا طبعی اجسام اور مادی موجودات کا شمار دوسری قسم میں ہے اور آفتاب ماہتاب چراغ وغیرہ کی شعاعوں کو تیسری قسم میں یہ لوگ داخل کرتے ہیں آخر میں جسمانی اعراض اور مادی صفات ہیں جو ان لوگوں کے خیال میں خود بھی ظلمت و تاریکی ہیں، اور غیر کے لئے بھی وہ ظلمت ہی ظلمت، تاریکی ہی تاریکی ہیں) بہرحال شیخ الاشراق کا علم کے متعلق جو مذہب ہے اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ شے اپنے لئے نور اور روشنی ہو، اسی طرح وہ نورانی چیزوں میں نوری قسم کی نسبت اگر پیدا ہو جائے تو یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے، یعنی یہی علم بالغیر ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرز سے اس مطلب کو ادا کیا گیا ہے، بہ ظاہر اس میں بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے، تاہم اگر کوئی تاویل کرنا چاہے تو سب کا خلاصہ یہ نکال سکتا ہے، کہ وہ کسی غیر مادی مجرد شے کا وجود، یہی اشراق والوں کے نزدیک علم ہے گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے

خواہ اپنی ذات کا علم ہو، یا کسی دوسری چیز کا، اگر یہی غیر مادی مجرد وجود جو ہر قسم کی آلودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہے اگر ایسا وجود ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وجود لنفسہ ہے، تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے، اور اگر بذات خود نہیں، بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، یعنے جو اغراض کا حال ہے تو یہ علم بھی غیر ہی کے لئے ہوگا، پھر خواہ غیر کا خیال ہو، یا غیر کا احساس ہو، علم کے معنی کی جو اجمالی تحقیق ہوسکتی تھی وہ تو یہی ہے۔

اب وقت آگیا ہے، کہ پہلے میں ان احتمالات کی غلطیاں واضح کروں جو ان مختلف تشریحوں سے بظاہر پیدا ہوئی ہیں یا پیدا ہوسکتی ہیں اسکے بعد میں اس مسلک کی بنیادوں کو استوار کروں گا، جو میرے خیال میں علم کے متعلق حق اور صحیح ہوسکتا ہے، آخر میں ان اقوال کے ان مخفی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کروں گا، جن سے ایک حد تک ان کی اصلاح ہوسکتی ہے۔

اچھا تو اب میں عرض کرتا ہوں بات یہ ہے کہ علم کو ایک سلبی امر قرار دینا اسکا غلط ہونا تو بدیہی ہے، اسلئے کہ ہم جب کسی چیز کو جانتے ہیں، تو اس علم اور تعقل کے وقت ہم اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کریں تو ہمیں قطعاً یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی چیز حاصل ہوئی ہے نہ کہ کسی چیز کا ازالہ اور سلب ہوا ہے نیز علم اور تعقل کو سلبی امر اگر قرار دیا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ مطلق سلب یعنی کسی قسم کا سلب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا بلکہ علم کو جس چیز کا سلب قرار دیا جاسکتا ہے، وہ جہل ہی ہوسکتا ہے کہ یہی اس کا سب سے قریب ترین مدمقابل ہے، پس علم اگر سلب ہوگا تو جہل ہی کا سلب ہوگا، اور جہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب، اب اگر علم کو جہل بسیط کا سلب قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جہل جو عدم علم کی تعبیر ہے، علم اس کا سلب ہے، تو گویا عدم علم کے عدم کا نام علم ہوا، اور عدم کے عدم کا مآل ظاہر ہے کہ ثبوت ہی ہے پس معلوم ہوا علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر ہے، اور اگر جہل مرکب کے سلب کا نام علم رکھا جائے، تو یہ خرابی لازم آتی ہے، کہ شے اور اس کے سلب میں واسطہ پیدا ہوجائے یعنی زید اور لازید میں واسطہ نکل آئے حالانکہ یہ ناممکن ہے) وجہ اس کی یہ ہوگی

کہ جہل مرکب کے عدم اور سلب کو اب علم کہیں گے، حالانکہ جہل مرکب کے معدوم ہو نے سے ضروری نہیں کہ علم حاصل ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ علم جہل مرکب کے سلب کا نام بھی نہیں ہو سکتا، نیز جہل مرکب تو علم اور جہل سے مرکب ہوتا ہے، اب اگر علم جہل مرکب کے سلب کو قرار دیا جائے گا تو دو ہی حال ہو سکتے ہیں، یا علم جہل مرکب کے اس جز کا سلب ہو گا، جس کا نام علم ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم خود اپنی آپ ذات کا سلب ہے اور اگر اس جز کا سلب علم ہے، جس کا نام جہل ہے، تو پہلی شق والی خرابی لوٹ جاتی ہے، یعنی علم کے عدم کے عدم کا نام علم ہے، (پھر علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر بن جاتا ہے) اس مقام پر اگر کوئی یہ کہے کہ جہل کے سلب کو ہم علم نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ مادہ اور مادے کے لوازم و لواحق کے سلب کا نام ہم علم رکھتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادے سے کسی چیز کا مجرد ہونا، یہ کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی، کہ کسی خاص شخص کی طرف تو وہ منسوب ہو، اور دوسرے کی طرف نہ منسوب ہو، مثلاً یوں کوئی نہیں کہتا کہ فلاں چیز زید کے لئے تو مجرد ہے، نہ کہ عمرو کے لئے بخلاف علم اور تعقل کے کہ اس میں یہی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا علم زید کو ہے نہ کہ عمرو کو اب اگر کسی شے کا مادے سے مجرد ہونا ہی اس کا علم قرار پائے، تو پھر یہ قضیہ کہ "عالم حادث ہے"، اس کا عالم زید ہے، یہ کہنا درست ہو کہ "عالم حادث ہے"، زید اس کے ساتھ مجرد ہوا (خلاصہ یہ ہے کہ کسی درخت آدمی گھوڑے کو جب کوئی مثلاً دیکھتا ہے، یا اس کا عالم ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ مادی آلائشوں سے پاک اور مجرد ہو کر وہی چیز اس دیکھنے والے یا علم رکھنے والے کے سامنے آتی ہے لیکن صرف مجرد ہونا ان اشیاء کا یہی علم بھی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے) دوسری وجہ اس دعوے کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ خاص وضع اور اشارے سے کسی شے کے مجرد ہونے کا علم، کیا یہ اس کا علم ہے، کہ ایسی مجرد شے، اس شے کا علم ہے؟ قطعاً صحیح نہیں ہے حالانکہ اگر مادے سے مجرد ہونا ہی بات بجنسہ اس شے کا علم ہوتا تو چاہئے تھا کہ جس شے کے تجرد کا ہمیں علم ہو، ہم یہ بھی جانتے کہ یہی بات اس شے کا علم بھی

ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شے کے مجرد ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی اس میں شک رہتا ہے، کہ صرف مجرد ہونا آیا اس شے کا علم ہے؟ یا مادے سے مجرد ہونے والا خود اپنی ذات کا عالم ہوتا ہے، یا غیر کا عالم ہوتا ہے، آخر اگر اس میں شک نہ ہو، تو اس پر دلیل قائم کرنے کی کیا حاجت تھی کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، وہ خود علم اور عالم تعقل اور عاقل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا علم بھی ہو اور اسی کا جہل بھی ہو، (خلاصہ یہ ہے کہ صرف مادے سے مجرد ہونا بجنسہ یہی بات قطعاً علم نہیں ہے، ورنہ جہاں کسی چیز کے مجرد ہونے کا علم آدمی کو ہوتا وہیں اس کا بھی یقین اس میں پیدا ہوتا، کہ یہ مجرد شے علم بھی ہے عالم بھی ہے خود اپنی ذات کی بھی اور غیر کی بھی حالانکہ یہ ساری باتیں غور طلب ہیں)

تیسری وجہ اس کے غلط ہونے کی وہی ہے، جس کی طرف پہلے بھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ اپنے عالم ہونے کے وقت کسی ثبوتی حالت کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں، یہ ہمارا ذاتی وجدان ہے اسی قسم کا وجدان جیسے اپنے اندر ہم ارادہ قدرت خواہش غصہ وغیرہ کے ثبوتی صفات کو پاتے ہیں، اور اس سے بالبداہت یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے کا علم صرف نیستی اور عدم کا قطعاً نام نہیں ہے شیخ رئیس کے پہلے خیال کی یہ تنقید تھی، باقی ان کا دوسرا خیال یعنی عاقل اور عالم کے سامنے کوئی چھپی ہوئی صورت پیش ہوتی ہے، اور اسی صورت کا نام علم ہے اس خیال کی تردید بھی تین طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عاقل اور عالم میں صورت کا حاصل ہونا اگر یہی علم ہوتا، تو اس بنیاد پر چاہئے کہ ہمیں خود اپنی ذات کا علم نہ ہو، لیکن تالی (یعنی اپنی ذات کا علم نہ ہونا) وجدانی شہادت سے یہ باطل ہے، پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی غلط اور باطل ہے، یہ بات کہ ایسا کیوں لازم آتا اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ہمیں خود اپنی ذات کا جو علم ہے، اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا خود ہماری ذات ہی اس علم کے لئے کافی ہے یا خود ہماری ذات کی بھی کوئی صورت ہمارے اندر حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، پہلی صورت تو اس لئے غلط ہے، کہ خود ہماری ذات ہی

بجنسہ ہمارا وہ علم ہو، جو اپنے متعلق ہمیں حاصل ہے، تو چاہئے کہ اپنی ذات کا علم اس بات کا بھی ہو، کہ ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں، اسی طرح ایسی چیزیں جو اپنے آپ کو خود جانتی ہیں ان کا علم جب کسی کو ہو تو چاہئے کہ اسی کے ساتھ اس کا بھی علم ہو کہ یہ چیزیں خود اپنی ذات کی عالم ہیں، بلکہ ان چیزوں کا جاننا بجنسہ اس بات کا علم ہو تاکہ ان چیزوں کو خود اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ واقع نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو اس کے باطل ہونے کے چند وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اگر ہمیں اپنی ذات کا علم کسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت کو ہماری ذات کے ساتھ مساوات کی نسبت ہونی چاہئے یعنی دونوں میں کوئی فرق نہ ہو، ورنہ ہمیں اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کو مانا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے اندر یا دو مماثل چیزیں اکٹھی ہو جائیں، اور یہ اجتماع مثلین ہے (جس کا ناممکن ہونا بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) یا ان دونوں مماثل چیزوں میں سے ایک محل بن جائے اور دوسری کا اس میں حلول اور قیام ہو، یعنی دوسری حال بن جائے، لیکن یہ بھی ناممکن ہے، اس لئے کہ جب دونوں مساوی ہیں، تو باہم حال اور محل ہونے میں ایک کو دوسرے پر بلا وجہ ترجیح حاصل ہونے کی کیا صورت ہوگی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ شے واحد کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وہ جوہر بھی ہے اور عرض بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ ہماری صورت ظاہر ہے کہ ہماری ہی جیسی ہوگی، اور ہماری ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسا جوہر ہے، جو کسی دوسری چیز میں قیام کرنے کا محتاج نہیں ہے اب اگر ہمارے اندر کوئی ایسی چیز جس کا وجود بالفعل موجود ہے، پائی جائے، تو ظاہر ہے کہ وہ عرض ہوگی (حالانکہ بجہت ہماری ذات کے مساوی و ہم شکل ہے تو چاہئے کہ وہ جوہر ہو) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی صورت کے متعلق یہ مسلم ہے کہ وہ ہمیشہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ اسکے ساتھ ہزار ہا ہزار خصوصیتوں کا اضافہ کیوں نہ ہو جائے سب بھی کلی ہونے کی صفت اس ذہنی صورت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور بہت سی چیزوں میں مشترک ہونیکی جو خصوصیت اس صورت کلی میں پائی جاتی ہے بہر حال یہ خصوصیت میں باقی رہتی، مگر ہم اپنی ذات کے متعلق خود جانتے ہیں کہ وہ کوئی کلی نہیں بلکہ ایسی شخصی اور جزئی ہویت ہے جو اشتراک کو کسی طرح قبول نہیں کر سکتی، ماسوا اسکے ہم اپنی ذات کی تعبیر نحن (ہم) اور آنا (میں) وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں، اور جو چیز اپنی ذات کے سوا ہوتی ہے، اسکی طرف ہو (وہ) کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، اب اگر کسی

زائد صورت کے ذریعے سے ہمیں اپنی ذات کا علم ہوا کرتا، تو خود اپنی ذات کی تعبیر ہم ھو (وہ) کے الفاظ سے کرتے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی ہم اپنی ذات کی تعبیر ھو سے نہیں کرتے ہیں) پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی باطل ہے صورت حاصلہ کا نام علم نہیں ہے، اس کے باطل کرنے دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ جن ماہیتوں کے ساتھ آدمی کا علم متعلق ہوتا ہے، جس طرح ان ماہیتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے اسی طرح جمادی اجسام کے ساتھ بھی ان ماہیتوں کا اتصال ہوتا ہے، حالانکہ جمادات کو ان کا علم نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ کسی جوہر کے ساتھ ان ماہیتوں کا صرف اتصال و اقتران ہی ادراک و علم کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ماہیتوں کا اتصال خواہ نفوس کے ساتھ ہو، یا جمادی اجسام کے ساتھ محض اتصال و اقتران کے اعتبار سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً سیاہی یا سفیدی یا خاص شکل و مقدار، یا اینی و مکانی کیفیت وغیرہ جمادی اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں، اور ہم جب ان کو جانتے ہیں تو ان کا ہمارے نفوس میں بھی حصول ہوتا ہے، دونوں حصولوں میں کیا فرق ہے، مگر نفس میں جب ان کا حصول ہوتا ہے تو اس سے ان کے ادراک اور علم کا اثر پیدا ہوتا ہے لیکن جمادی اجسام میں اس حصول سے کسی قسم کا علم پیدا نہیں ہوتا، اگر یہ لوگ یعنی جو علم صورت حاصلہ کو قرار دینا چاہتے ہیں، اس اعتراض کے بعد یہ کہیں کہ ایسی چیزیں جن میں ادراک اور علم کی قابلیت ہو، ان میں صورت کا حصول علم بنجاتا ہے، گویا اس قسم کی چیزوں میں صورت کے حصول کو ہم علم اور ادراک کہتے ہیں، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے علم کی تعریف ایسے الفاظ میں کی ہے، جو قریب قریب علم اور ادراک کے مساوی و مماثل ہے، کیونکہ علم نام رکھا تم نے اس صورت کا جس کا علم کی قابلیت رکھنے والی ہستی میں حصول ہو، ظاہر ہے کہ علم کی قابلیت رکھنے کا فیصلہ تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی علم کی حقیقت سے واقف ہو، گو، علم کی حقیقت کو تم انھی الفاظ میں ظاہر کر رہے ہو، جن کا سمجھنا خود علم کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے یا شے کی تعریف ایسے الفاظ سے

کی جارہی ہے، جو عدم وضوح میں خود شے کی ہم شکل ہے) بہر حال صورت حاصلہ کو علم قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس پر اگرچہ کہا جائے کہ ایسی ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کے سامنے مادے سے مجرد صورت کا حاضر ہونا ہم اس کا نام تعقل اور ادراک رکھتے ہیں، ہم کہیں گے کہ یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ تعقل اور ادراک ظاہر ہے کہ ایک ثبوتی حالت کا نام ہے اور مادے سے مجرد و پاک ہونا، یہ ایک سلبی مفہوم ہے، اور یہ محال ہے، کہ ثبوتی امر کی حقیقت میں کوئی منفی اور سلبی) بات داخل و شریک ہو، اس لئے کہ ثبوتی امر، کا تقوم سلبی چیز سے نہیں ہو سکتا، اب اس قول کا اگر کوئی صحیح مطلب ہو سکتا ہے تو یہی ہو سکتا ہے، کہ شے کا حاضر ہونا یا شے کا ثبوت، یا کوئی اور حالت جو شے کے متعلق ہو، دراصل تعقل اور ادراک اسی کا نام ہے، مگر اس ثبوتی حال کا تحقق مادے سے مجرد ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اب اس کے بعد علم اور ادراک خواہ اسی حال کا نام رکھا جائے، یا اس حالت کے ساتھ حضوری کی کیفیت کو ملا لیا جائے اور دونوں کو ملا کر کہا جائے کہ یہی ادراک اور تعقل ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ دونوں باتیں بے جان ہیں، پہلی صورت کی غلطی تو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور دوسرا احتمال ذرا پیچیدہ مسئلہ ہے، میں اس کی تنقیح اور تنقید کی طرف تھوڑی دیر بعد پلٹوں گا تاہم اتنا تو اس وقت بھی کہہ دیتا ہوں کہ اس شق پر صرف صورت کی حاضری کا نام علم نہیں ہے،

علم کے متعلق جو تیسرا خیال تھا یعنی عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت اور اضافت پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی مزید اضافے کے علم اور ادراک صرف اسی نسبت کا نام ہے، میرے نزدیک یہ خیال بھی غلط ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ "اضافت اور نسبت" کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے، کہ نسبتوں اور اضافتوں کی حیثیت مستقل موجودات کی نہیں ہوتی، ان کا وجود غیر مستقل ہوتا ہے، جب تک نسبت کے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) موجود نہ ہوں اسوقت تک ان کا حصول بھی ناممکن ہے، لیکن علم کا حال یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جن کا اعیان اور خارج میں وجود نہیں ہوتا، نیز ہمیں اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے، یعنی ہم خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اب ظاہر

ہے کہ اس وقت ہم میں اور ہماری ذات کے درمیان کوئی ایسی نسبت نہیں پائی جاتی
جو واقعی ہم کو ہماری ذات سے جدا کردے، ہاں اعتباری مغائرت پیدا ہوتی ہے
ایسی صورت میں چاہیئے، کہ جب تک ہم اپنے آپ کو اپنے ذات کی طرف منسوب
کر کے اعتباری مغائرت نہ پیدا کریں، اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا علم ہی
نہ ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ہم اپنی ذات کے ہمیشہ عالم رہتے ہیں خواہ مذکورہ بالا
امر کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے ایک قابل ذکر بات اس مقام کی یہ ہے
کہ عالم اور معلوم کے درمیانی نسبت کو جن لوگوں نے علم قرار دیا ہے، در اصل
ان کے پیش نظر چند شکوک تھے جو صورت کے نظریے میں عموماً پیدا ہوتے ہیں
یعنی علم صورت حاصلہ کا نام ہے، اس کے متعلق بعض شبہات ہیں انھی شبہوں
سے بچنے کے لئے انھوں نے اضافت اور نسبت کا نظریہ تراشا، لیکن اس کی
طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہوا کہ اضافت اور نسبت کے لئے طرفین
(مضاف اور مضاف الیہ) کی ضرورت ہے اب اگر اضافت اور نسبت ہی
کا نام علم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان
کا ادراک اور علم ناممکن ہو جائے، نیز یہ خرابی بھی درپیش ہوتی ہے، کہ کسی
قسم کا علم ہو، وہ جہل نہیں ہو سکتا کیونکہ خارجی حقیقت کے ساتھ علمی صورت
کی عدم مطابقت ہی کا نام ظاہر ہے کہ جہل ہے، اور علم جب صورت ہی نہیں
ہے، تو مطابقت اور عدم مطابقت کے کیا معنی؟ گویا ہر علم علم ہی ہے، جہل
کا وجود ہی معدوم ہو گیا،

چوتھا خیال جسے صاحب (امام رازی) نے اختیار کیا ہے، علم کے متعلق یہ
تھا کہ وہ ایک اضافت اور نسبت رکھنے والی کیفیت کا نام ہے، لیکن اس خیال
کا اہمال تو سب سے زیادہ سخت ہے، بہ چند وجوہ، پہلی بات تو یہی ہے کہ
حق تعالیٰ کے علم کے متعلق اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی ایک ایسی زائد
کیفیت ہے، جو خدائے قیوم کی ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کا دوسرا مطلب
یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کے کمالی صفات، کا شمار ضعیف ترین مخلوقات میں ہے، یعنی
اعراض کے سلسلے کی ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ عرض سے زیادہ ضعیف اور

کس کا وجود ہو سکتا ہے، نیز اگر علم الٰہی بھی اضافت والی کیفیت ہوگی، تو یقیناً خدا کی ذات کو اس کیفیت پر تقدم حاصل ہوگا، کیونکہ واجب الوجود تو بہ کیفیت ہو نہیں سکتی، اس لئے واجب میں تعدد اور کثرت ناممکن ہے، پس ماننا پڑے گا کہ اس کیفیت سے پہلے (العیاذ باللہ) حق تعالیٰ کو دنیا کی کسی چیز کا علم نہ تھا، اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ اشیاء کا علم خدا کو ایک ایسی ممکن الوجود مخلوق کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو خود اس کی معلول ہے، حالانکہ جس نے سب کو کمالات تقسیم کئے ہیں، ناممکن ہے، کہ کسی دوسرے کا اپنے کمال کے حصول میں دست نگر ہو، نیز اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے، کہ ہمیں جو خود اپنی ذات کا علم ہے یہ ہماری ذات کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے اب اگر کسی کیفیت ہی کا نام علم ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ہماری ذات ایک قسم کی کیفیت بن کر رہ جائے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ہماری ذات مقولۂ جوہر کے ذیل کی چیز ہے نہ کہ مقولۂ کیف کی، نیز ہم اپنے خیال میں اونچے اونچے بلند پہاڑوں اور وسیع لق و دق صحراؤں، آسمانوں، زمین وغیرہ کو پاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب جوہری موجودات ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہمارے علم میں اشیاء کی ایسی صورتیں ہیں، جنھیں کیفیت ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جو لوگ علم کو کیفیت خیال کرتے ہیں، محض مغالطے میں مبتلا ہیں، ان کا یہ خیال قابل التفات بھی نہیں ہے، یہ لوگ اگر اس کے مدعی ہیں کہ صرف معلومات کی صورتیں علم کے لئے کافی نہیں ہیں، بلکہ ان صورتوں کے علاوہ مزید ایک اور کیفیت کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہے، تو چاہیئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کریں، (اب تک انھی خیالات پر گفتگو ہوتی رہی، جو غیر اشراقی لوگوں میں پائے جاتے ہیں، باقی رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ نے علم کے متعلق جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو اس کا صحیح ہے، لیکن دوسرا حصہ غلط ہے صحیح حصہ اس مذہب کا تو وہ ہے، جو غیر مادی جواہر کے علم کے متعلق انھوں نے اختیار کیا ہے یعنی اس نور کو جو خود ان کی ذات کے لئے ہے، جسے نور لنفسہ کہتے تھے انھوں نے علم قرار دیا تھا، نور چونکہ بجنسہ وجود کی اشراقی تعبیر ہے، اس لئے اس کا

آل وہی ہوا جو ہیں نے علم کے متعلق اختیار کیا ہے، یعنی علم وجود ہی کا نام ہے
باقی غلط حصہ اس خیال کا وہ ہے، کہ اپنی ذات کے سوا شئے کو جو علم ہوتا ہے
یہ محض وہ نسبت ہے جو اس شئے کو غیر سے پیدا ہو جاتی ہے، ان کا یہ دعویٰ
صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم تو تصور، تصدیق کلی، جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہے
اور اضافت ونسبت میں یہ تقسیم جاری نہیں ہو سکتی علاوہ اس کے اس خیال
پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ حیوانات میں بھی جزئی ادراکات
پائے جاتے ہیں، حالانکہ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کا بھی کوئی شخص
عالم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ نور نفسہ نہ ہو، اور اس کی
بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نور لنفسہ ہوگی وہ عقل بالفعل ہوگی۔ مطلب
یہ ہوا کہ ہر حیوان کو صاحب عقل وتمیز ماننا پڑے گا (حالانکہ خود اس کے منکر
ہیں) علم ہی کے سلسلے میں اشراقیوں کا ایک خیال یہ بھی ہے، کہ تمام اجسام
اور مقداری امور کا علم جس کسی کو بھی ہوتا ہے، اس کا ذریعہ اشراقی حضور
ہے، یہ بھی ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ ہم میں ہر شخص کو اپنے بدن اور جسد
کا علم حضوری اضافی ذریعے سے ہوتا ہے اور ہم لوگوں کا (یعنی مشائیوں کا)
خیال یہ ہے، کہ مادی اجسام اس حیثیت سے کہ وہ مادی اجسام ہیں، اور
جہات ثلثہ (طول وعرض عمق) میں انقسام کو قبول کرتے ہیں، ان سے نہ ادراک
کا تعلق ہو سکتا ہے نہ شعور کا، نہ ان کا تعقل ممکن ہے نہ علم،

لیکن صحیح مذہب جسے ارباب فضل نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ وضع رکھنے والے
مادے سے جو وجود پاک اور مجرد ہے، اسی وجود کا نام علم ہے، لیکن بہ ظاہر
اس میں بہت سی دشواریاں محسوس ہوتی ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ فکر وتامل
کے بعد تمام مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، ان مشکلات میں سے پہلی مشکل جو پیش
آتی ہے وہ یہ ہے، کہ ذہنی صورت کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، خارج اور
واقعے کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی اگر نہ ہوگی تو یہ جہل ہے اور اگر ہوگی تو ضروری ہوا کہ ہر صورت
کے بالمقابل خارج میں کچھ ہو، ایسی صورت میں اگر علم کسی اضافی اور نسبتی امر
کو قرار دیا جائے اور سمجھا جائے کہ عالم اور معلوم یا مدرِک ومدرَک کے درمیان جو

نسبت ہے، اسی کا نام علم ہے، تو اس میں کیا ہرج ہے، یہ وہ بات ہے جسے اشارات کے پرانے شارح (امام رازی) نے بیان کیا ہے، محقق طوسی نے اپنی شرح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض صورتیں تو ایسی ہوتی ہیں، جو خارج کے مطابق ہوتی ہیں اسی کو علم کہتے ہیں اور بعض مطابق نہیں ہوتیں اسی کا نام جہل ہے، لیکن اضافت اور نسبت میں نہ تو مطابقت کی گنجائش ہے اور نہ عدم مطابقت کی کیونکہ خارج میں نسبت اور اضافت کا پایا جانا ناممکن ہے، گویا اگر اضافت کو علم قرار دیا جائے گا تو علم نہ علم رہے گا نہ جہل میں کہتا ہوں کہ معترض کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذاہنی صورت اگر خارج کے مطابق نہ ہوگی نہ وہ جہل ہے، لیکن جہل اسے ان کی مراد وہ جہل ہے، جو مطلق علم کا مقابل ہے، اور ایک عدمی معنی ہے، علم مطلق میں اور اس میں عدم وملکہ کا تقابل ہے، الغرض جہل کے وہ معنی مراد نہیں ہیں، جو عدمی نہیں بلکہ وجودی ہے اور مطلق علم کی ایک قسم کا مقابل ہے، نہ کہ خود علم کا مقابل ہے، اور دونوں قسموں میں تضاد کا تقابل ہے، دراصل یہ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم اور جہل دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہیں، اگر یہ نہ کہا جائے گا تو جو بات انھوں نے بیان کی ہے، اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، بلکہ اس سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، کہ علم صرف صورت کا نام ہے، کیونکہ ایسی صورت جو خارج کے مطابق نہیں ہے، جب ذہن میں پائی جاتی ہے، تو کیا شبہ ہے، کہ مطلق علم کی قسموں میں سے ایک قسم پائی گئی، حالانکہ خارجی اشیاء میں سے کسی شے کی طرف اس کو کسی قسم کی کوئی نسبت اور اضافت حاصل نہیں ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نسبت کے بھی علم کا تحقق ہو سکتا ہے اور معلوم ہوا کہ علم کی طبیعت اور حقیقت بذات خود ایک غیر اضافی امر ہے،

دوسری مشکل یہ پیش کی گئی ہے کہ صورت کا ثبوت زیادہ سے زیادہ وہاں ہو سکتا ہے، جہاں خارج میں کچھ موجود نہ ہو، لیکن خارج میں جو چیزیں موجود ہیں، ان کے متعلق اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عالم کی جو نسبت ان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے وہی علم ہے، تو اس کی یہاں گنجائش ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک اور علم

تو خیر ایک ہی چیز ہے، لیکن ان کا اطلاق ان کی مختلف قسموں پر ہوتا ہے، مثلاً تعقل، تخیل احساس سب کو علم اور ادراک کہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ماہیت کے بعض افراد میں نسبت اور اضافت نہ پائی جائے اور باوجود اس کے ماہیت کا اطلاق ان افراد پر ہورہا ہو، تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایسی ماہیت کوئی اضافی حقیقت نہیں ہوسکتی، البتہ بیرونی طور پر اضافت اور نسبت بعض افراد کے ضمن میں اسے عارض ہوتی ہے (اور چونکہ یہی حال علم کا ہے) اس سے معلوم ہوا کہ وہ مقولۂ اضافت کی چیز نہیں ہے، تیسری مشکل یہ پیش کی گئی ہے، کہ سیاہی کے علم اور ادراک کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لئے اس کا حصول ہوجائے تو چاہئے کہ سیاہ جسم کو سیاہی کا عالم قرار دیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ عالم ہونے کے لئے صرف حصول کافی نہیں ہے بلکہ وضع رکھنے والے مادے سے مجرد ہوکر صورت کا جب حصول ہو، تب یہ حصول علم بنجاتا ہے،

چوتھی مشکل یہ ہے کہ غیر مادی مجرد صورت کے حصول ہی کا نام اگر علم ہے، تو چاہئے کہ جب کسی ایسی ہستی کا ہمیں ادراک ہو، جو بذات خود قایم رہتی ہو، تو اسی کے ساتھ ہم کو اسکا بھی معاً علم حاصل ہوجائے کہ وہ صاحب علم وادراک شے ہے، یعنی اس علم کے لئے کسی مستقل دلیل و برہان کی حاجت نہ ہو، گویا جب ہمیں کسی غیر جسمانی مجرد ہستی کے متعلق یہ علم ہو، کہ اس میں سیاہی پائی جاتی ہے تو فوراً اس کا بھی یقین ہونا چاہئے کہ اس مجرد ہستی کو اس سیاہی کا علم ہے اسی طرح یہ جاننے کے بعد کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانی ہونے سے پاک ہیں، پھر یہ جاننے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور اگر ہے تو یہ علم بجنسہٖ ان کی ذات ہے، یا ذات سے کوئی زائد امر ہے، الغرض ان امور کے لئے بھی برہان اور دلیل کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہے، کہ صورۃ مجردہ کے مفہوم کو علم نہیں کہتے ہیں، یعنی اس لفظ سے جو معنی آدمی کی سمجھ میں آتا ہے یہی معنی علم ہے یہ قطعاً ان لوگوں کی غرض نہیں ہے جو صورت مجردہ کو علم کہتے ہیں، بلکہ مادے سے ایک مجرد اور پاک شے کے وجود کا نام علم ہے، اگر پہلی صورت ہوتی تو بیشک

لازم آتا کہ جب ہم کسی شے کے لئے اس مفہوم کا تصور کریں تو اس شے کا عالم ہونا ضروری ہو جائے، لیکن جب مفہوم کا نام علم نہیں بلکہ غیر مادی مجرد صورت کے وجود کا نام علم ہے، اور وجود کے کنہ و حقیقت کا تصور نا ممکن ہے، لے دے کر اس کے تصور کی یہی شکل ہے کہ خود وجود کی ہویت موجودہ کا تصور کیا جائے، یعنی کسی ذہنی مثال کے ذریعے سے وجود کا تصور نہیں کیا جاتا، جیسا کہ دنیا کی دوسری چیزوں کا تصور یوں ہی کرتے ہیں بہر حال اگر وجود کا تصور بھی اسی طرح ممکن ہوتا جس طرح دوسری چیزوں کا تصور کیا جاتا ہے، تو ہم یقین کرتے کہ ایسی صورت میں وجود کی یہ ذہنی صورت خود اپنی، اور ان چیزوں کی ضرور عالم ہوتی جو اس کے سامنے حاضر ہوتیں اور اس کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں ہوتی،

پانچویں مشکل یہ ہے، کہ اپنی ذات کا علم ہمیں جو حاصل ہے، اگر یہ بجنسہ ہماری ذات ہے، تو سوال اس علم کے علم کے متعلق ہے یعنی ذات کے علم کے علم کے متعلق سوال ہے، کہ یہ بھی بجنسہ ہماری ذات کا علم ہے یا نہیں اگر ہے تو ذات کے علم کا علم بھی خود ہماری ذات قرار پائے گا۔ اور سوالات کا یہ سلسلہ غیر متناہی ترکیبوں تک کھنچتا چلا جائے گا، اور اگر ذات کے علم کا علم بجنسہ علم ذات نہیں ہے، تو پھر ذات کے علم کا بجنسہ ذات ہونا ضروری کیوں قرار دیا جاتا ہے، دراصل اس اعتراض کو اشارات کے مقاصد کے محقق نے نقل کیا ہے، (یعنی طوسی نے) اور یہ بھی لکھا ہے کہ مسعودی کے اعتراضات کے سلسلے کا ایک اعتراض یہ بھی ہے، پھر خود ہی طوسی نے اس کا یہ جواب دیا ہے، کہ اپنی ذات کا علم بالذات تو بجنسہ خود ہماری ذات ہے، لیکن اعتباری طور پر اس علم میں اور ہماری ذات میں مغائرت بھی ہے، اور قاعدہ ہے کہ بسا اوقات کسی ایک چیز میں ایسے ذہنی اعتبارات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو کسی نقطے پر پہنچ کر اس وقت تک ختم نہیں ہوتے جب تک اعتبار کرنے والا ان کا اعتبار کرنا ختم نہ کر دے میں کہتا ہوں کہ باوجود اس جواب کے شبہے کی جڑ ابھی قایم ہے اس لئے میرے خیال میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حل کی تقریریوں کی جائے کہ اپنی ذات کا علم تو بجنسہ ہمارا اپنا وجود ہی ہے، لیکن اس علم ذات کا علم یہ ہمارا اپنا وجود نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس ذہنی صورت کا نام ہے، جو ہماری ذات پر

زائد ہے، ہماری بجنسہ شخصی ہویت یہ ذہنی صورت نہیں ہے، بلکہ وہ خود اپنی مستقل ذہنی ہویت رکھتی ہے، اسی طرح علم ذات کے علم کا جو علم ہے، وہ پہلے دونوں علموں کی ہویت سے جداگانہ ہویت رکھتا ہے، اور جب خیالی اعتبارات کا سلسلہ جاری رہے گا تو ان ہویتوں کی پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہی رہے گا اور اس سے دو مثلوں کا کسی ایک محل میں مجتمع ہونے کی خرابی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ بار بار اس کا ذکر کیا جاچکا ہے کہ وجود خواہ خارجی اور عینی نوعیت کا ہو یا ذہنی نوعیت کا اس کی کوئی ایسی ذہنی اور علمی صورت نہیں ہوسکتی جو بجنسہ اس وجود پر منطبق ہو، اور ٹھیک اس کی ذاتی ہویت کے مطابق ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ اپنی شخصی وجودی ہویت کا جو علم ہمیں اپنی ذات کے ذریعے سے نہیں بلکہ زائد علم کی راہ سے حاصل ہوا ایسے علم کی حیثیت ایک عرض کی ہوتی ہے، جس کا قیام ہمارے وجود میں ہوتا ہے، اور ایسا عرض ہمارے وجود کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے، اسی لئے اس عرض میں اور ہمارے وجود میں کوئی مماثلت اور مشابہت نہیں ہوتی، اور یہی حال ہر اس علم کا ہے جس کا تعلق کسی علم سے ہو وجہ اس کی یہ ہے، کہ علم دراصل وجود ہی کی ایک قسم کا نام ہے اور شے کی یافت خود اسی کی ذات سے ہوسکتی ہے نہ کہ کسی دوسری صورت کے ذریعے سے، یہی وجہ ہے کہ جس چیز کا بھی علم ہو، (اس کے حصولی علم) کی یہی صورت ہوسکتی ہے، کہ کلی اور عام وجوہ کی راہ سے اس کا علم حاصل کیا جائے (خلاصہ یہ ہے، کہ علم ذات کے علم کا حصول چونکہ صورت سے ہوتا ہے، کیونکہ یہ علم اس کا حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری اس لئے دو مماثل چیزوں کے اجتماع کا الزام عائد نہیں ہوتا)۔

ساتویں مشکل یہ ہے، کہ ہم زید کو دیکھ کر جانتے ہیں، اور ہمیں اس کا بالبداہت یقین ہوتا ہے کہ ہم اسی زید کو دیکھ رہے ہیں جو خارج میں موجود ہے، (پس یہ دعویٰ کہ علم کا تعلق زید کے مادی وجود سے نہیں بلکہ اس وجود سے ہوتا ہے جو مادے سے مجرد ہوکر ہمارے اندر حاصل ہوتا ہے) صحیح نہیں ہے، یہ کہنا کہ آدمی اس زید کو نہیں دیکھتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اس کے کسی شبیہ، یا مثال سے ہماری بینائی اور بصر کا تعلق ہوتا ہے، گویا ان علوم میں شک اندازی ہے، جن پر بداہت شاہد ہے یا جن کا شمار اولیات میں ہے، محقق طوسی ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جو

چیز دکھائی دیتی ہے، یعنی جو مُبصر ہے، وہ تو بلا شبہہ زید ہی ہے اور اس سے کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے، نہ اس میں نزاع ہے، البتہ گفتگو ابصار اور دیکھنے کے متعلق ہے، اسی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ مدرک اور عالم کے ادراکی آلہ اور عضو (مثلاً آنکھ میں) زید کی شبیہ اور مثال کا حصول ہوتا ہے، پس اعتراض کی بنیاد اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ جو چیز مدرک اور مبصر ہے اس میں اور خود ادراک اور ابصار میں فرق نہیں کیا گیا میں کہتا ہوں کہ ہمارے مسلک کے رو سے وہ چیز جو ابصار اور بینائی کی وجہ ہے یہ اور مبصر یعنی جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ درحقیقت دونوں وہی مثالی وجود اور شخص ہے جو بینائی کے آلے میں نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ، علم کے متعلق ارباب فلسفے کے جو خیالات تھے اور ان پر جو جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے اجمالی تذکرہ کو ختم کرکے اب حق کے چہرے پر اجمال کی جو نقاب پڑی ہوئی ہے، اس کے اٹھانے کی کوشش کرتا ہوں، جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، اب میں اس کی بنیاد کو استوار کرنا چاہتا ہوں؛

فصل

اس فصل میں اب تفصیلی طور پر تحقیقی رنگ میں علم کی حقیقت کو منقح کرنے کی کوشش کی جائے گی، اچھا تو اب میں کہتا ہوں کہ علم کوئی منفی اور سلبی امر نہیں ہو سکتا مثلاً مادے سے مجرد ہونے کو علم نہیں قرار دیا جا سکتا اسی طرح کوئی اضافی چیز بھی علم نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرور ہے کہ علم کوئی وجودی امر ہو، اور یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا بالفعل وجود ہونا ضروری ہے بالقوۃ وجود بھی علم نہیں ہو سکتا، اور صرف بالفعل وجود بھی نہیں، بلکہ اس کو ایسا وجود ہونا چاہئے جو عدم اور نیستی کے شائبے سے قطعاً پاک ہو، بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ عدم کی آلودگی سے علم جتنا زیادہ پاک ہوگا اسی قدر علم ہونے کی صفت میں زیادہ شدت پیدا ہوگی، اس دعوے کی دلیل کی تقریر ہم یوں کرتے ہیں، کہ مادے کی ابتدائی شکل (یعنی مادۂ اولی) ظاہر ہے کہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ذات میں صرف ابہام اور اطلاق ہوتا ہے، وہ بالفعل موجود

بھی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تحصل اور اس کی ذات کا تقوم جسم اور متعلقات جسم سے تحقق پذیر ہوتا ہے، متعلقات جسم سے مراد مثلاً حرکت اور وہ چیزیں ہیں جو حرکت سے پیدا ہوتی ہیں، ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے، کہ جسم کا بہ حیثیت جسم ہونیکے اس قسم کا وجود نہیں ہوتا جو خارجی عدم سے پاک اور خالص ہو، اس لئے کہ جسم میں جو جز بھی فرض کیا جائے گا، اس کا وجود یہی چاہتا ہے، کہ جہاں پر وہ ہے وہاں نہ جسم کا کوئی دوسرا جز بھی پایا جائے اور نہ کل جسم پایا جاسکتا ہے، گویا ہر جز دوسرے جز کا عدم اور کل کے عدم کو چاہتا ہے، نیز معلوم ہوچکا ہے، کہ وجود بجنسہ وحدت ہی کی تعبیر ہے، یا وجود کے لئے وحدت لازم ہے پس جس میں وحدت نہ ہوگی، وہ وجود سے بھی محروم ہوگا، اسی طرح دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر اسی وقت محمول کرسکتے ہیں جب ان دونوں میں وحدت ہو، یعنی "ھو ھویت" (یہ وہی ہے، اس ربط کا تحقق بھی بغیر وحدت کے ناممکن ہے، (اب چونکہ جسم کو اپنے کسی جز کے ساتھ وحدت کی نسبت حاصل نہیں ہے اور نہ جسم کے اجزا میں باہمی طور پر وحدت ہے) اس لئے جسم کا وجود یہ نہ کسی شے کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور نہ اپنے اجزا میں سے کسی جز پر اس کو محمول کرسکتے ہیں، اور نہ اجزا میں سے کوئی جز اس پر محمول ہوسکتا ہے خواہ وہمی طور پر بھی محمول کرنے کی کوشش کیوں نہ کی جائے، حالانکہ جسم کی ہویت بالکلیہ انھی اجزا کے اتصال کی رہین منت ہے اور جسم کا کمال اسی قدر زیادہ بڑھتا ہے جتنا ان اجزا کے اتصال کی مدت دراز ہو، اب ظاہر ہے کہ کسی شے کا ایسا کمال جو اس کے زوال اور عدم کو مقتضی ہو ایسی شے کا شمار ان موجودات کے ضمن میں نہیں کیا جاسکتا جو مستقل طور پر موجود ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ جسم دراصل ایک انتشاری اور افتراقی حقیقت ہے اس کے وجود میں خود اسی کے عدم کی قوت اور صلاحیت مستور ہے اور اس کے عدم میں وجود کی قوت اور صلاحیت پوشیدہ ہے، گویا جسم کے ہر فرد کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو مستلزم ہے، مثلاً کسی جسم سے ایک فٹ کے برابر کوئی جز فرض کیا جائے تو کیا یہ بجنسہ اسی جسم کے دوسرے فٹ کا عدم اور ضد نہیں ہے؟ بس معلوم ہوا کہ جسم میں خود اپنے زوال کی قوت اور صلاحیت چھپی ہوئی ہے ظاہر ہے

کہ وجود کے انتہائی ضعف ہی کی یہ شکل ہو سکتی ہے، کہ خود اسی کا وجود اس کے عدم کو مستلزم ہو، گویا جسم کی حالت وہی ہے، جو کثرت کی وحدت کا حال ہے، یعنی کثرت کی وحدت بجنسہ کثرت ہی کا دوسرا نام ہے، باقی وجود کے ضعف کے اعتبار سے ہیولیٰ اور جسم میں پھر کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ تو بہت سی چیزوں کے وجود کی صرف صلاحیت اور قوت کا نام ہے، لیکن جسم کے وجود میں خود اس کے عدم کی صلاحیت و قوت پوشیدہ ہے، بہر حال جسم کا ذاتی حال یہی ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، وہ بذات خود کبھی کامل اور تام شکل میں نہیں پایا جا سکتا، اور جس چیز کی یافت بذات خود مکمل شکل میں نہ ہو، وہ کسی دوسری شے کی گرفت میں بھی نہیں آسکتی، اور گرفت میں آنا، شے کو پانا، یہ بات علم کے لوازم میں ہے، اسی لئے کسی قسم کے جسم اور اس کے متعلقہ اعراض کے علم کی صورت اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی، کہ کسی ایسی صورت کے ذریعے سے انھیں جانا جائے جو ان کی اس مادی وضعی صورت کے بالکل مغائر ہو جو خارج میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر ان کی بجنسہ خارج والی صورت کسی شے میں حاصل ہوگی تو چند ہی حالات ہو سکتے ہیں یا اس صورت کا مادہ جو اس کا محل ہے وہ حاصل ہوگا، یا اس صورت میں جس چیز کا حلول اور قیام ہے وہ حاصل ہوگی، یا صورت کے ساتھ جس چیز کا مادے میں قیام ہے وہ حاصل ہوگی، لیکن سب کا حال وہی ہے جو جسم کا ہے یعنی ان میں سے کسی کی اپنی ذات کسی شے کے لئے موجود اور حاضر ہو نہیں سکتی بلکہ سب کا وہی حال ہے جو جسم کا ہے، البتہ اپنے اپنے اطراف اور کناروں کے لحاظ سے ان کا وجود کسی دوسری شے کے لیے حاصل ہوتا ہے لیکن قاعدہ ہے، کہ شے کے اطراف اور کنارے جن پر اس شے کی انتہا ہوتی ہے (مثلاً جسم کی انتہا سطح پر ہوتی ہے، اور سطح کی انتہا خط پر) یہ اطراف اور کنارے شے سے خارج ہوتے ہیں، لیکن بسا اوقات اس قسم کی چیزوں کے صرف اطراف و نہایات ہی نہیں، بلکہ خود ان کی ذات اور ان کے داخلی اجزاء کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ صرف وجود کسی شے کے معلوم

ہونے کے لئے یا گرفت میں آنے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایسے وجود کی ضرورت ہے جو وضع اور سمت کے حدود کے ساتھ مقید نہ ہو، اور اسی قسم کا قوی وجود جو تمام عدمی آلائشوں سے پاک ہو، وہی دراصل ادراک اور علم ہے، علم کی تفسیر کرتے ہوئے جس نے یہ کہا تھا کہ شے کے حضور کے ساتھ جب کوئی دوسری حالت شریک ہو، تو اسی کا نام علم ہے، ہو سکتا ہے کہ اس کی مراد حضور سے وجود ہو، اور "دوسری حالت" سے مراد اسی وجود کا گونہ استقلال اور تاکد و استواری ہو، یعنی ایسا وجود جو انقسام پذیر نہ ہو، اور حسی وضع کی صفت اس میں نہ پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے شے اس عالم کی کسی نہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے، بلاشبہہ جتنی ادراکی صورتیں ہیں سب کا یہی حال ہے، کہ ان میں حسی اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور کسی خاص جہت یا سمت میں وہ محدود و مقید نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ حواس کی رسائی جن صورتوں تک ہوتی ہے، وہ دراصل وہ محسوس کیفیتیں نہیں ہیں، جنھیں عام طور پر محسوس قرار دیا جاتا ہے، مثلاً وہ خارجی حرارت یا برودت نہیں ہیں، جنھیں سمجھا جاتا ہے کہ آدمی کی قوت لامسہ انھی کو ابتداءً محسوس کرتی ہے، اور جو حسی وضعی اشارے کو قبول کرتی ہیں، یعنی کسی خاص جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان چیزوں کا احساس پہلے ولے میں بالذات نہیں ہوتا، بلکہ ان کا احساس تو دوسرے درجے میں بالواسطہ ہوتا ہے۔

کیونکہ جو چیز دراصل محسوس ہونے کی حیثیت سے محسوس کہلانے کی مستحق ہے، وہ تو خود ان کا وہی وجود ہوتا ہے جو بجنسہ کسی جوہر حساس کے لئے ان کا وجود ہے، یعنی احساس کرنے والے جوہر میں اس کا جو وجود ہے، یہی اس شے کا محسوس ہونا ہے، ان کی محسوسیت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ٹھیک جو حال ان امور کا ہے جنھیں عقل معلوم کرتی ہے، یعنی جن کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے، ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے جو وجود ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ ان کی معقولیت بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی عقل رکھنے والے جوہر کے لئے ان کا جو حصول ہے اسی کو ان معقولیت کہتے ہیں، الغرض معقولات کا وجود اور ان کی معقولیت

دونوں ایک ہی بات ہے، الحاصل محسوسات میں جس صورت کا واقعی بذات خود احساس ہوتا ہے، یہ اس محسوس شے کا وہ وجود نہیں ہے، جو وضع کی صفت سے موصوف ہے، اور جس کی طرف حسی اشارہ ممکن ہو، اگرچہ حسی ادراک کے لئے ناگزیر ہے، کہ ادراک کے اس آلے کے درمیان اور اس شے کے درمیان جس سے صورت حاصل کی گئی ہو، کسی ایسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے جو خاص وضع رکھتی ہو، اور کسی خاص جہت اور سمت میں ہو، لیکن یہ نسبت آلۂ ادراک اور شے کے درمیان ہونی چاہیئے، مگر صورت اور اس شے کے درمیان یہ نسبت نہیں پائی جاتی جس کے مطابق یہ صورت ہوتی ہے، اور جس سے یہ صورت حاصل کی جاتی ہے، اسی کے ساتھ اس نسبت کی ضرورت صرف حسی ادراک میں ہے لیکن خیالی اور وہمی وعقلی ادراکات میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی، ایک اور بات کا بھی اجمالاً ذکر یہاں کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ادراکی آلات اور قوتوں میں صورت کے حصول کی نوعیت وہ نہیں ہوتی، جو خارجی محل وغیرہ ہیں، صورتوں کے حصول کی ہوتی ہے جس کے تفصیلات عنقریب ہم تمہارے سامنے بیان کریں گے،

فصل

نفس کے لئے یا نفس کے سامنے ادراکی صورتوں کے حضور کی جو کیفیت ہوتی ہے اور مادے میں صورت کے قیام کی جو شکل ہے، ان دونوں حالتوں میں جس قسم کے امتیازات ہیں اس فصل میں انھی کی تفصیل کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں فرق کے جو وجوہ ہیں ان کی تعداد آٹھ ہے، ہم ہر وجہ کو الگ الگ کر کے یہاں بیان کرتے ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادی صورت دوسری صورتوں کی راہ میں رکاوٹ اور مزاحمت کا سبب بنجاتی ہے، ظاہر ہے کہ کسی خاص شکل اور خاص رنگ رکھنے والی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ اس شکل اور رنگ کو باقی رکھتے ہوئے کسی اور شکل اور رنگ کو وہ اختیار کرے، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ پہلی شکل اور پہلا رنگ زائل ہو جائے یہی حال ذائقوں اور مزوں کا بو اور مختلف ومتضاد آوازوں کا ہے، یہ تو مادی صورتوں کی خصوصیت ہے، اسی کے مقابلے میں اب ان صورتوں کو دیکھو، جن کا قیام ادراکی قوتوں میں ہوتا ہے کہ ان کے ادراکی وجود میں نہ کوئی مزاحمت ہوتی ہے اور نہ مقابلہ

مثلاً ایک حس مشترک ہے، جس میں ہر قسم کی صورتیں جمع رہتی ہیں، اور سب ایک اسی قوت کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، یہی حال پانچوں حواس کا ہے، یعنی ہر ایک اپنے اپنے مخصوص محسوسات کی مختلف قسموں، اور مختلف انواع کا ادراک کرتا ہے مثلاً قوت باصرہ اور بینائی سے مختلف رنگوں کا قوت ذائقہ سے مختلف اور متضاد مزوں کا احساس ہوتا ہے، دوسرے حواس کی بھی یہی حالت ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ ادراکی صورت، وجود کی ایک اور قسم ہے، جو خارجی اور مادی وجود سے آثار میں مختلف ہے،

فرق کی دوسری وجہ یہ ہے، کہ مادی صورتوں میں اگر کوئی بڑی صورت ہوتی ہے تو کسی چھوٹی مقدار رکھنے والے مادے میں اسکا قیام نہیں ہو سکتا، مثلاً کسی رائی کے دانے میں پہاڑ کا قیام نہیں ہو سکتا، اور کسی حوض میں دریا سما نہیں سکتا، مگر ادراکی وجود کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی چھوٹی چیز ہو، یا بڑی چیز نفس کو قبول کرنے میں دونوں سے مساوی نسبت ہے آدمی کے نفس میں اس کی قدرت ہے، کہ اپنے خیال میں وہ آسمان و زمین اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کو آن واحد میں اپنے اندر حاضر کر سکتا ہے اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے آقا اور ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مومن کا قلب عرش سے بھی زیادہ بڑا ہے، اور ابو یزید بسطامی سے بھی منقول ہے کہ خود اپنے متعلق کہا کرتے تھے کہ عرش اور جو کچھ عرش میں ہے، اور جسے عرش حاوی ہے اگر ابو یزید کے قلب کے گوشوں میں سے کسی گوشے میں ڈال دیے جائیں، تو اسے پتا بھی نہ چلے (کہ کیا رکھا گیا ہے) اس گنجائش کی وجہ یہ ہے، کہ نفس کی نہ کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ مقدار، نہ وہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہے، اگر نفس بھی خاص حدود میں مقید ہوتا اور اس کی کوئی خاص وضع ہوتی جو کسی خاص سمت کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیتی، تو جب کسی بیرونی چیز کو قبول کرتی اس وقت وہ ہی صورت ہو سکتی تھی، یعنی اس بیرونی امر کی مقدار نفس سے زیادہ ہوتی، یا کم ہوتی، دونوں حال میں یا یہ ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ نفس کے لئے غیر معلوم ہو کر رہ جاتا (کہ یہی جب بیرونی امر کو نفس سے بڑا فرض کیا جائے گا) یا نفس ہی کا کوئی حصہ ایسا

رہ جانے جس میں اس بیرونی ہستی کا علم نہ ہوگا (یہ اس وقت ہوگا جب نفس ہی اس سے بڑا ہوتا) اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ آن واحد میں ایک ہی شے معلوم بھی ہو اور غیر معلوم بھی، یا ایک ہی چیز عالم بھی ہو اور غیر عالم بھی حالانکہ دلیل سے یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے، اور وجدان بھی اسی کی شہادت دیتا ہے، یعنی ہم خود جانتے ہیں کہ ہم میں ہر شخص کا نفس ایک ایسا واحد شخصی وجود ہے، کہ جب کسی بڑی سی بڑی چیز کا ادراک کرتا ہے تو پورا نفس اس پوری چیز کو جانتا ہے یعنی کل کو کل کا ادراک ہوتا ہے، نہ کہ نفس کا کوئی جز یا حصہ اس کا عالم ہوتا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ نفس چونکہ بسیط ہے، اس لئے اس میں جز پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ مادے میں جب کوئی تیز کیفیت پیدا ہوتی ہے تو ضعیف کیفیت کو وہ مٹا دیتی ہے، مگر نفس میں جن صورتوں کا حصول ہوتا ہے ان میں قطعاً قوی صورت ضعیف صورت کو مٹا نہیں دیتی، خصوصاً تخیل اور تعقل کی ادراکی قوتوں میں یہ خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہے، عقل بسا اوقات کسی قوی امر کا ادراک ضعیف کے بعد کرتی ہے اسی طرح آدمی چھوٹی چیز کا خیال بڑی چیزوں کے خیال کے بعد اور ناقص کا خیال شدید کے بعد عموماً کیا کرتا ہے، فرق کی چوتھی وجہ یہ ہے، کہ مادی کیفیتوں کی طرف حواسوں کے ذریعے سے ایسے وقتوں میں اشارہ کیا جاتا ہے جب وہ اس عالم کی کسی خاص جہت یا سمت میں ہوتی ہیں مگر ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کی طرف اشارہ ہی ممکن ہے، اور نہ ان کے متعلق یہ بتایا جا سکتا ہے کہ وہ یہاں پر ہیں اور وہاں پر نہیں ہیں، جس کی وجہ وہی ہے کہ مقولۂ وضع سے انھیں تعلق نہیں ہوتا، اور وضع کی یہ صفت ان میں نہیں پائی جاتی، اور نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں، فرق کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ مادی صورت کے ساتھ یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کی ادراکی قوتوں کا اس سے تعلق ہو اور وہی تعلق ہو، جو ایک ادراک سے مقصود ہوتا ہے، مثلاً حروف کے کسی مجموعہ کو متعدد بینائیاں دیکھ سکتی ہیں، یا کسی آواز کو مختلف کان سن سکتے ہیں، لیکن ادراکی صورت کا یہ حال نہیں ہے مثلاً جو صورت میرے خیال میں ہے، اس کی اطلاع میرے سوا دوسرے کو نہیں ہو سکتی، یا جو مزہ میری قوت ذائقہ میں ہے اس سے

دوسرا واقف نہیں ہو سکتا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفس کی آگ نہیں جلاتی ہے اور عاشق کے قلب کی سوزش گرم نہیں کرتی اور اس کے سینے کی برف سے ٹھنڈک پیدا نہیں ہوتی، عقل جب یہ حکم کرتی ہے، کہ آگ جلاتی ہے، اور پانی سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو آگ نفس میں ہے وہ جلاتی ہے، یا جو پانی نفس میں ہے اس سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں کہ خارج میں جب ان کا وجود پایا جائے گا تو اس وقت وہ جلاتے ہیں اور اس وقت ان سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، اسی طرح جب عقل یہ حکم لگاتی ہے، کہ جوہر بذات خود قائم ہوتا ہے، غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ جوہر کا ذہنی وجود بھی بذات خود قائم ہوتا ہے اور غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ عقل کو جس چیز کا علم حاصل ہوا ہے یا جسے وہ جانتی ہے، یہ اسی شے کی صورت ہے جس کا قیام غیر میں نہیں ہوتا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو صورت اس شے کے مطابق ہے اس قیام بھی غیر میں نہیں ہے؛

فرق کی چھٹی وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کونی صورتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اپنے موضوع اور محل سے جب زائل ہو جاتی ہیں تو پھر اسی محل میں ان کو یا ان کے ہم مثل کو، اس وقت تک واپس لوٹایا نہیں جا سکتا جب تک کہ ان کے لوٹانے کے لئے پھر نئی اور مستقل کوشش نہ کی جائے، اور نئے سرے سے ان کے محل کو پھر انھی اسباب سے متاثر نہ کیا جائے جن سے پہلی دفعہ مادے میں وہ صورت قایم ہوئی تھی، مگر نفس کی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ پائے جانے کے بعد اگر نفس سے وہ زائل بھی ہو جاتی ہیں، تو ان کو دوبارہ پھر نفس میں حاضر کرنے کے لئے کسی نئی جد و جہد کی مشقت برداشت کرنے کی نیا اوقات ضرورت نہیں ہوتی۔

فرق کی ساتویں وجہ یہ ہے، کہ اگر مادی اور کونی صورتوں کا وجود ناقص اور غیر مکمل ہوتا ہے، تو ان کی تکمیل اس وقت تک نا ممکن ہے جب تک کہ بیرونی موثرات اور ایسے اسباب ان پر عمل نہ کریں، جن کا وجود ان صورتوں

سے بالکل الگ اور جدا ہوتا ہے، مثلاً درخت کا قد جب پورا ہوجاتا ہے، تو اس وقت بھی وہ کھانے پینے بڑھنے میں دوسرے اسباب مثلاً پانی مٹی کے محتاج ہوتے ہیں، یہی حال حیوانات کا اور جمادی صورتوں کا ہے، خواہ جمادات کی وہ طبعی صورتیں ہوں، یا مصنوعی، بہر حال ان کے نقصانات کی تلافی ہمیشہ ایسے اسباب کے ذریعے سے ہوتی ہے جو ان سے بالکل جدا اور الگ ہوتے ہیں، لیکن نفسانی صورتوں کا حال ان سے مختلف ہے، مثلاً ایسے نفوس قدسیہ جو اپنے ابتدائی زمانے میں ناقص ہوتے ہیں لیکن اپنے ان کمالات تک پہنچنے میں جو ان کے مناسب حال ہوتے ہیں انھیں بیرونی اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لئے خود ان کی اپنی ذات کافی ہوتی ہے۔[1]

فرق کی آٹھویں وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کوئی صورتوں میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ خود ان پر ان کے معانی اور مفہوم کے جو مخالف اور نقیض معانی و مفہومات ہیں صادق نہیں آسکتے مثلاً خارجی نار پر ظاہر ہے کہ لا نار صادق نہیں آسکتا، اسی طرح خارجی سیاہی پر یہ صادق نہیں آسکتا کہ وہ سیاہی نہیں ہے، بخلاف اس نار کے جو نفس میں پائی جاتی ہے کہ حمل شائع کے طور پر اس پر صادق آتا ہے کہ وہ نار نہیں ہے اسی طرح نفس میں جو جسم موجود ہوتا ہے اس پر صادق آتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے، یہی حال تمام محسوس کیفیتوں مثلاً رنگوں آوازوں مزوں، وغیرہ کا ہے، کہ حمل ذاتی کے طور پر خود ان کی ذات ان پہ محمول ہوتی ہے، مگر حمل شائع کے طور پر خود انکی ہی نفی ان کی ذات سے کی جاتی ہے، مثلاً نفس والے حیوان کو حیوان بھی کہتے ہیں اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ حیوان نہیں ہے، اس عجیب و غریب حال کا بھید یہ ہے، کہ نفس میں اشیاء کا

---

[1] بہ ظاہر اس پر شبہہ ہوتا ہے کہ گفتگو علمی صورتوں میں ہو رہی تھی، پھر قدسی نفوس سے مادی صورتوں کا مقابلہ مصنف نے کیسے کر دیا علامہ سبزواری نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ قدسی نفوس کو اپنی ذات کا علم چونکہ خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ بھی تو علمی صورت ہی بن جاتے ہیں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں قدسی نفوس سے ملکی نفوس مراد ہیں ۱۲ مترجم۔

جو وجود ہوتا ہے یہ ایسا صوری وجود ہے جو تمام مادی نقائص سے پاک ہے اور ایک بلند و برتر مرتبے کا وجود ہے، مگر باوجود اس کے ان جسمانی مادی صفات و معانی کو جو ان کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان صفات اور معانی کا مبدء نفسانی وجود میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ مادی صورتیں دراصل انھی مجرد صورتوں کے قالب اور مظہر ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں، پھر انھی صفات اور معانی کی جو ان سے نفی کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ مجرد صورتوں کا مقام اتنا بلند اور عالی ہے کہ ان مادی آلائشوں اور گندگیوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ گوشت پوست والا حیوان جو اضداد سے مرکب ہے اور فنا پذیر صورتوں کے ساتھ ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حالات کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، یہ دراصل اس نفسانی حیوان کی مثال اور اس کا سایہ ظل ہے، جو بذات خود بسیط ہے، اگرچہ خود اس نفسانی حیوان کے اوپر بھی ایک اعلیٰ اور بالاتر حیوان ہے، اور وہ دراصل ایک عقلی بسیط حیوان ہے جو اپنی بساطت کے باوجود ہر قسم کے ان مادی اور نفسانی حیوانوں کا جامع اور مرجع ہے، جو اس کے ماتحت ہیں، یہ بسیط عقلی حیوان اپنے تمام ماتحت انواع کی مثال اور کلی نوعی ہے، مثلاً عقلی گھوڑا وہی ہے، اور دوسرے تمام مادی اور نفسانی گھوڑے اسی کے ماتحت ہیں، تمام حیوانی نوعوں، اور ان کے سوا جتنے انواع ہیں سب کا یہی حال ہے جس کے تفصیلات کا ذکر ماہیت کے مباحث میں آچکا ہے، یہاں اس مسئلے کے ذکر کی غرض یہ ہے، کہ مادی صورتوں کے مطابق جو مجرد صورتیں ہیں، ان پر خود ان کے اضداد اور ان کے نقیض کیوں صادق آتے ہیں، ہم نے چاہا کہ اس مسئلے کو اس طرح بیان کریں جس کی وجہ سے تناقض کے الجھنوں سے نجات ہو، دراصل اس تناقض کی بنیاد اشد اور اضعف کا مسئلہ ہے، یعنی جب کسی شے کے وجود میں شدت اور تیزی پیدا ہوتی ہے تو شے اپنی نوع کے حدود سے نکل کر دوسری نوع کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے، حالانکہ شدت پذیری میں یہی ہوتا ہے کہ شے جس نوع کے تحت میں درج ہوتی ہے، اسی میں اس کا انہاک اور استغراق بڑھ جاتا ہے گویا وہ جو مشہور مثل ہے، کہ شے جب اپنی حد سے آگے بڑھتی ہے تو لوٹ کر

اپنی ضد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہی صورت یہاں بھی پیش آرہی ہے اسی طرح کوئی واحد شخصی مادہ اپنے کمالات میں جب ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہے تو اس میں بھی یہی صورت پیش آتی ہے، مثلاً پیٹ کا بچہ جب اپنی طبعی صورت کو مکمل کر لیتا ہے تو اس کے بعد وہ بجائے مادی رہنے کے نفسانی صورت بن جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر عقلی وجود ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے جو چیز اس سے مسلوب اور غائب تھی وہ اس پر صادق آتی ہے اور جو صادق آتی تھی وہ مسلوب اور غائب ہو جاتی ہے

فصل

حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی، (اور اس سلسلہ میں علم کی مختلف قسموں کا بھی حال بیان کیا جائے گا، بہر حال حسی اور خیالی علوم کے متعلق تو ہم لوگوں کا مذہب یہ ہے، کہ حس کے آلات، اور تخیل کے آلات میں ان کا حلول نہیں ہوتا بلکہ ان کے ساتھ اِن آلات کو وہ نسبت ہوتی ہے جو آئینوں کو دیکھنے والوں سے ہوتی ہے، یا جو مظاہر کو ان امور سے نسبت ہوتی ہے جن کا ظہور ان کے ذریعے سے ہوتا ہے، الغرض ان علوم کے یہ آلات نہ محل ہوتے ہیں نہ موضوع اور اس بنیاد پر ان علوم کے متعلقہ امور اگر جواہر تھے تو وہ جواہر ہی باقی رہتے ہیں لیکن ایسے جواہر جو مادے سے مجرد ہوں، اور ان میں جو عرض ہوتے ہیں ان اعراض کا قیام انھی جواہر کے ساتھ باقی رہتا ہے پھر سب کا قیام نفس میں ہوتا ہے اس قیام کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو باری عز اسمہ میں ممکنات کے قیام کی حالت ہے یہ فیصلہ تو حسی اور خیالی علوم کے متعلق تھا، باقی عقلی علوم، تو مشہور یہی ہے، کہ اشیاء کے جو عقلی علوم ہمارے اندر ہیں، اس میں ان اشیاء کی صورتوں کا انتقاش اور ارتسام ہمارے نفوس میں ہوتا ہے کیونکہ علم کی عام تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ موجودات سے جو صورتیں اپنے مادوں سے مجرد اور پاک کر کے حاصل کی جاتی ہیں، اسی کا نام علم ہے، اور ان کی دو قسمیں ہیں، ایک جواہر کی صورتیں دوسری اغراض کی صورتیں اس پر ایک قوی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر شیخ نے الٰہیات شفا میں بایں الفاظ کیا ہے۔

علم کے لئے جب یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ اس کو اپنے معلوم

کے مطابق ہونا چاہئے، تو ایسی صورت میں چاہئے کہ اگر معلوم ایسا ہے
جو بذات خود قیام پذیر ہے، تو اس کا علم بھی اس کے مطابق ہی ہو،
اور معلوم کی نوع کی تحت وہ بھی داخل ہو، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی نوع
کے تحت میں جب کوئی چیز داخل ہوگی تو یقیناً اس نوع کے ساتھ نوع کی
جو جنس ہوگی اسکے نیچے بھی اس کا مندرج ہونا ضروری ہے تاکہ اس
جنس میں اپنی نوع کی وہ شریک ہو، اب دیکھا جاتا ہے کہ جوہر کا اطلاق
اپنے ماتحتوں پر جنسی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اپنے ماتحتوں کا جوہر جنس ہے
اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جوہر کی عقلی صورتوں کو بھی چاہئے، کہ وہ
جوہر ہی ہوں، حالانکہ جوہر کا جو علم ہوتا ہے اس کا شمار ان نفسانی کیفیتوں
کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا قیام نفس میں ہوتا ہے، اب خرابی یہ لازم
آتی ہے کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو جاتی ہے اور عرض بھی، حالانکہ کوئی جوہر
عرض نہیں ہو سکتا"

یہ تھی اس مشہور اعتراض کی تقریر میں اس اعتراض کے جواب کی طرف پہلے ہی
اشارہ کر چکا ہوں اور بعد کو بھی اس کے ازالے کی صورت بتائی ہے، لیکن شیخ نے
اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جوہر کی ماہیت جوہر ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ
جب خارج اور اعیان میں جوہر کی ماہیت موجود ہوگی، تو اس وقت موضوع (محل
مستغنی) میں ہو کر نہیں پائی جائے گی، اور یہ بات تو اس ماہیت میں بھی پائی
جاتی ہے، جس کا وجود ذہن اور عقل میں ہوتا ہے اس پر یہ بات صادق آتی ہے
کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کی یہ شان ہے، کہ جب خارج میں موجود ہوگی تو
موضوع میں نہیں پائی جائے گی، مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس ماہیت کو عقل نے ایک ایسی چیز
سے حاصل کیا ہے، جس کا خارج میں قیام موضوع میں نہیں ہوتا باقی ذہن میں بھی
اسی صفت کے ساتھ پایا جانا یہ بات اسکی تعریف کا جز نہیں ہے یعنی بحیثیت جوہر ہونے
کے ذہن میں اس صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ہے یہی حال حرکت
کا ہے کہ جس چیز میں بعض کمالات قوت اور صلاحیت کے رنگ میں رہتے ہیں، اس
کے کمال کا نام حرکت ہے، یہی حرکت کی ماہیت ہے، مگر ذہن میں ظاہر ہے کہ حرکت

اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جاتی، اسی وجہ سے ذہن والی حرکت کی وجہ سے عقل اور ذہن متحرک نہیں ہوتے کیونکہ یہاں تو مذکورۂ بالا قوت وصلاحیت کے اعتبار سے وہ یکساں نہیں ہے، الغرض اسی طرح شیخ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ کا یہ جواب مجھے پسند نہیں ہے اسلئے کہ وجود ذہنی کو جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اگر ان دلائل سے واقعی یہ دعویٰ ثابت ہوتا ہے، تو پھر اس سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے، کہ اشیاء اپنے تمام صفات وخصوصیات، لوازم، وعوارض کے ساتھ خواہ کسی معنی میں ہوں یا اور کسی وجہ سے ہوں، ان کا ایک دوسرا وجود بھی ہوتا ہے، جو اس فنا پذیر مادی وجود کے سوا ہے، مثلاً انسان کو ہم جب اپنے ذہن میں اس طرح سوچتے ہیں کہ وہ ایک جوہری نوع ہے، تو اسی کے ساتھ اس کا بھی تصور ہوتا ہے کہ وہ بالفعل بذات خود قائم ہے، اور وہ ایک ایسی ہستی ہے جسے اپنی اس ذات کا جو مادہ اور موضوع سے مجرد ہے بذات خود تعقل ہوتا ہے شیخ نے جو عذر پیش کیا ہے، وہ یہاں چسپاں نہیں ہے، اور اگر شیخ کا یہ مطلب ہے، کہ ذہن میں ماہیتوں کے تمام صفات، ان کی تمام جنسیں اور ان کے تمام فصول کچھ بھی ان کے ساتھ باقی نہیں رہتے ہیں، تو اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ذہن میں اشیاء کی ماہیتوں کی کوئی چیز گویا بالکلیہ پائی ہی نہیں جاتی، مثلاً ذہن میں حیوان کی جو صورت ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس وقت وہ نہ جوہر رہتا ہے نہ جسم، نہ اس میں نشوونما کی صفت پائی جاتی ہے، نہ کھانے پینے کی قوت نہ وہ حساس ہے، اور نہ متحرک، اور نہ کسی مکان اور حیز سے اس کا تعلق ہے، الغرض حیوانات کا تقوم جن جن چیزوں سے ہوتا ہے اور اس کے جتنے قریب و بعید فصول ہیں، ان میں سے کوئی چیز حیوان کے ذہنی وجود کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کو حیوان آخر کس بنیاد پر کہا جاتا ہے، جب اس میں حیوانیت کی کوئی بات ہی نہیں پائی جاتی، ظاہر ہے کہ اس کو حیوان کہنے کی دو ہی وجہ ہو سکتی ہے یا اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے ہیں کہ وہ کوئی ایسا جسمانی جوہر ہوتا جس میں نشوونما احساس کی قوت پائی جاتی لیکن

معلوم ہو چکا ذہنی حیوان میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، یا اس کو حیوان اس لئے کہا جاتا ہے کہ اگر یہی ذہنی ماہیت خارج میں پائی جائے گی تو حیوان ہو گی (جیسا کہ شیخ نے یہی کہا بھی ہے) مگر میں کہتا ہوں کہ شیخ کی آخر اس قول سے غرض کیا ہے؟ اگر مقصد یہ ہے، کہ ذہنی صورت کا اپنے شخصی وجود کے ساتھ خارج میں پائے جانے کا امکان ہے تو ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو ذہن میں موجود ہو، اور اس کو کلی ہونے، اشتراک ہونے کی صفت عارض ہو چکی ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ وہی ذہن اور عقل سے باہر نکل کر موجود ہو جائے؟ اور وہی بجنسہ وہ شخص بن جائے جو جسمانی صفات رکھتا ہے اور وضع اشارہ وغیرہ خصوصیات کا حامل ہے، ایسا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس کی وجہ سے تو وجود کے مختلف طریقوں میں سخت گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہو جائے گا، اور حیثیتوں کے حدود ٹوٹ پھوٹ کر برباد ہو جائیں گے، آخر کون نہیں جانتا کہ ذہنی شخص کی شخصیت باوجود شخص ہونے کے عمومیت اور اشتراک کے صفات سے بھی موصوف ہوتی ہے دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، مگر خارجی شخص میں ظاہر ہے کہ ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، اور اگر یہ مقصد ہے کہ ماہیت اپنے اس ذہنی وجود کے ساتھ ذہن میں اس طرح موجود ہوتی ہے کہ جب یہی ماہیت بجائے ذہنی کے وجود کے خارجی وجود کے ساتھ متصف ہو کر خارج میں موجود ہو گی تو اس وقت وہ جوہر ہوتی ہے، شیخ کے جواب کا یہ مطلب بھی واقعات سے تائید حاصل نہیں کرتا اسلئے کہ ذہن میں جو ماہیت پائی جاتی ہے، خود اہل فلسفہ مانتے ہیں کہ وہ مقولۂ کیف کی ایک چیز ہے، اب جو ماہیت مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتی ہے، وہ اگر خارج میں پائی جائے گی تو اس وقت بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی ہو گی یعنی بجز نفسانی کیفیت ہونے کے وہ نہ جوہر ہو سکتی ہے، نہ مقدار و کم، بلکہ کیف کی کوئی دوسری قسم بھی نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مقصد ہے، کہ ذہن میں جو ماہیت موجود ہے، اگر اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے خواہ یہ فرض کسی ناممکن امر کا

فرض ہی کیوں نہ ہو، کہ خارج میں وہ کسی اور ماہیت کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے تو اس وقت وہ مثلاً جوہر ہوگی (یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ خارج میں جس ماہیت کے وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتی ہے وہ جوہر ہے) یا اسی طرح اس کو جس قسم کی بھی ماہیت فرض کی جائے وہی ماہیت وہ بن جاتی ہے، بالغرض اس مفروضہ کو تھوڑی دیر کے لئے اگر مان بھی لیا جائے، تو اس توجیہ سے کوئی نفع نہیں پہنچتا، کیونکہ اس قسم کا فرض تو ہر ماہیت میں ہر قسم کے وجود کے اعتبار سے جس ماہیت کی رو سے سوچا جائے ممکن ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہی ہوا کہ مثلاً جوہر اگر عرض ہو جائے تو اس وقت جوہر کا بھی قیام موضوع اور محل میں ہوگا، یا یہ فرض کہ اگر جسم عقل ہو جائے تو جتنے کمالات کا اس میں امکان ہے سب بالفعل ہو جائیں گے، یا یہ بات کہ ممکن اگر واجب ہو جائے تو پھر ممکن ہی سارے جہاں کا خالق اور صانع ہو سکتا ہے نیز اگر اس توجیہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جو لوگ علم کے متعلق شبیہ اور مثال کا نظریہ رکھتے ہیں ان میں اور اس خیال میں جو اس توجیہ کے بعد اس کی شکل بن جاتی ہے کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور نفس میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں ان کا حال وہی ہو جائے گا، جو دیوار کی تصویروں کا ہے، یعنی دیوار والی صورتوں کو بھی آدمی گھوڑا ہاتھی درخت دریا وغیرہ کہنا اس لئے جائز ہوگا کہ ان پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ جب خارج میں موجود ہوں گی تو اس وقت وہ مذکورہ بالا چیزیں ہو جائیں گی، یعنی آدمی کی مثلاً جو صورت دیوار پر منقوش ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ جب خارج میں پائی جائے گی، تو وہ واقعی آدمی ہوگی، مگر دیوار کی سطح سے الگ ہو کر ان کا پایا جانا ممکن نہیں ہے (اس لئے ایسا نہ ہو سکا)

انھی وجوہ سے میرے خیال میں جواب کی صحیح شکل یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے، یعنی دعویٰ کیا جائے کہ خارج میں جو جواہر موجود ہیں ان کی ذہنی اور عقلی صورتیں بجنسہ انھی ٹھوس خارجی حقائق، اور واقعی و اصلی ذاتوں کے معانی ہیں میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو فرض کرو، کہ ہمارے سامنے کوئی جوہر بلکہ ایک جسم ہے، اب اس کے متعلق دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو

اس کا معنی ہے، اور دوسری اس کی محسوس صورت ہے، ان دو چیزوں میں سے
اس کی محسوس صورت ہی حسی جوہر ہے، اور ذہن و عقل میں جو اس کی صورت ہے
جسے جسم کی صورت معقولہ کہہ سکتے ہیں، یہ جوہر کا معنی ہے یعنی عقل میں خود اس کی ذات
سے جو یہ بات پیدا ہوتی ہے، کہ یہ ایک ایسی ہستی ہے، جس کا وجود موضوع (محل
مستغنی) کا محتاج نہیں ہے یہ اس کی اصلی صورت ہے، اور یہ معنی ذہن میں جو پیدا
ہوتا ہے اس کے لئے قطعاً ضرورت نہیں ہے، کہ عقل میں اس کے ادراک
کے لئے کسی صورت کا قیام ہو، اسی طرح حیوان معقول یعنی ذہن و عقل میں حیوان
سے جو معنی حاصل ہوتا ہے، وہ دراصل جسم معقول نامی معقول حساس معقول سے عبارت
ہے، مطلب یہ ہے کہ حیوان سے ذہن میں یہ معانی پیدا ہوتے ہیں کہ وہ طول و
عرض و عمق رکھنے والا ایسا جسم ہے جس میں نشو و نما احساس کے صفات پائے جاتے
ہیں، بہر حال ذہن میں جو چیزیں ان امور سے حاصل ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ
ضرور نہیں ہے، کہ وجوداً یہ باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، اور نہ
یہ ایسے معانی ہیں، جو وجود کے اس عقلی و ذہنی کامل مرتبے کے اعتبار سے کسی موضوع
(محل مستغنی) میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہ سارے معانی مزید اضافوں کے ساتھ
ایک جسم پر صادق آتے، اور اس پر اس طریقے سے محمول ہوتے ہیں، جس
میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جسے ھو ھو (یعنی وہ وہی
ہے) والا حمل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو جسم ان معانی کا مصداق ہے، وہ وضع
رکھنے والی اور حسی اشارہ قبول کرنے والی ہستی ہے، مگر خود یہ ذہنی اور عقلی معانی
نہ وضع رکھتے ہیں، اور نہ اشارے کو قبول کرتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ان
عقلی معانی کو بجائے اس قسم کی چیز پر محمول کرنیکے یہ زیادہ مناسب ہے کہ کسی عقلی اور ذہنی ذات
پر انکو محمول کیا جائے اسلئے کہ کسی عقلی امر پر عقلی امر کا صادق آنا یا عقلی امر کا عقلی امر
کے ساتھ عقلی وجود میں متحد ہونا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس
عقلی امر کا مصداق کوئی حسی امر ہو اور کسی معقول کو محسوس کے ساتھ حسی
وجود میں متحد کیا جائے،

تعجب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے نمط چہارم میں یہ ثابت

کیا ہے، کہ حیوان محسوس میں حیوان معقول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ حیوان معقول اپنے کثیر افراد میں مشترک ہوتا ہے“، اور اس میں کیا شبہ ہے، کہ حیوان معقول اپنے مخصوص وجود کی وجہ سے اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے اور کسی خاص مکان اور حیز میں وہ محدود ہو، وضع اور جہت کے ساتھ مقید ہو، مگر باوجود اس کے حیوان محسوس کے ساتھ یقیناً وہ گونہ ربط اور تعلق رکھتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حیوان کی عقلی صورت حیوانی اشخاص و افراد میں پائی جاتی ہے، ایسا ہوتا تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ عقلی حیوان ایک عرض ہے جس کا قیام حسی حیوان میں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جوہر ہونے اور موضوع سے مستغنی ہونے کا عقلی حیوان بہ نسبت ان حسی حیوانوں کے زیادہ حقدار ہے جو وجود کے بہت ادنیٰ درجے کے ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہوتے رہتے ہیں بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، اور یہی حال تمام جوہری انواع کے عقلی اور ذہنی صورتوں کا ہے، لوگوں کو اس مسئلے میں جو مغالطے ہوئے اور دشواریاں پیش آئیں، اسکی وجہ یہ ہے، کہ عقلی اور ذہنی صورتوں کا وجود نفس میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح عرض کا وجود اپنے محل میں ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ انھوں نے اس اتحاد کا بھی انکار کر دیا جو عاقل اور معقول عالم اور معلوم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس دشواری سے نجات کی راہ کا ملنا مشکل ہے جس کا ذکر کیا گیا تھا، یعنی جوہری موجودات کا ادراک اور تعقل جب نفس کرتا ہے تو اس وقت لازم آتا تھا کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی، زیادہ سے زیادہ اس مشکل سے نکلنے کیلئے انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ عرض کا مفہوم اپنے ماتحتوں کے اعتبار سے ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے جوہر اور عرض میں منافات نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں صرف خارجی وجود میں منافات ہے، یعنی خارج میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور عرض بھی، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا خیال ہے وجود ذہنی کی حالت میں اگرچہ جوہر کی ماہیت موضوع کا یعنی ذہن کا محتاج ہوتا ہے، لیکن باوجود اسکے جوہر کی ماہیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، اسلئے کہ اس پر اس حال میں (یعنی ذہنی وجود کے حال میں) بھی یہ صادق آتا ہے، کہ اپنے خارجی وجود میں وہ موضوع کا محتاج نہیں ہے، ایک ہی چیز عرض بھی ہو، اور جوہر بھی ہو اس وقت بیشک ناممکن ہے جب یہ حکم ایک ہی وجود کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے، اور جوہر کی ماہیت کا جس وقت

ذہن میں حصول ہوتا ہے، اس وقت یہ بات لازم نہیں آتی، بلکہ غایت مافی الباب اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے، کہ جوہر کی ماہیت، کو عرض کا مفہوم عارض ہوا، جیسا کہ عرض کا یہ مفہوم ان سارے مقولات اور مقولات کے افراد کو عارض ہوتا ہے، جو ذہن اور خارج دونوں میں پائے جاتے ہیں، مگر ان کی اس توجیہ پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ عرض ہونا، دراصل اعراض کے وجود اور پائے جانے کا ایک ڈھنگ، اور طریقہ ہے اس لئے کہ شے کا موضوع (محل مستغنی) میں پایا جانا ہی تو عرض ہونے کا مطلب ہے اور موضوع میں شے کا پایا جانا ہی تو عرضی ماہیتوں کے وجود کا ایک طریقہ اور پیرایہ ہے مثلاً سیاہی یا حرارت کی ماہیتوں کے وجود کا جو حال ہے، اور جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ وجود کا شمار اگرچہ ماہیت کے عوارض میں کیا جاتا ہے لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا واقع میں وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے، بتایا گیا تھا کہ صرف عقلی اور ذہنی تحلیل کے ذریعے سے یہاں ایک عارض اور دوسرا معروض ثابت ہوتا ہے، الغرض یہ عروض صرف ایک عقلی اعتبار کا نام ہے اور وجود کے عروض کی حالت وہ نہیں ہے، جو عام طور وجودی عوارض کے عروض کی حالت ہوتی ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو بلاشبہ اس کے بدلنے کے بعد بھی ماہیت محفوظ رہ سکتی تھی، مثلاً انسان ایک جوہری ماہیت ہے، اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کا اپنا ذاتی وجود وہی وجود ہے جو محل اور موضوع میں پایا جاتا ہو، ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے، کہ اس وجود کو چھوڑ کر وہ دوسرا وجود اس طور پر حاصل کرے کہ انسانی ماہیت دونوں حالتوں میں محفوظ رہے، جیسا کہ دوسرے عرضی موجودات کا حال ہے، کہ وہ بدلتے رہتے ہیں اور ان کا موصوف ہر حال میں محفوظ رہتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت کو وجود جو عارض ہوتا ہے اس کے عروض کو دوسرے عوارض کے عروض پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ ان عوارض کا شمار لوازم میں ہو، یا ان کا تعلق ان عوارض سے ہو، جو اپنے معروض سے جدا ہوتے رہتے ہیں جنہیں عوارض مفارقہ کہتے ہیں، یہ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کوئی مشترک چیز نہیں ہے اسی لئے اس قسم کے قیاس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں

اور اس کی وجہ وہی ہے کہ درحقیقت وجود ماہیت کو عارض ہی نہیں ہوتا، بلکہ واقع کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں ماہیت کا ہو جانا، یہی اس کا وجود ہے، علاوہ اس کے اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ ماہیت کے اعتبار سے تو ایک ہی چیز جوہر ہو، اور ذہن کے اعتبار سے وہی عرض ہو، پھر بھی یہ دشواری باقی رہتی ہے، کیونکہ یہی لوگ اس کے قائل ہیں کہ ہر مقولے کا علم بھی اسی مقولے کا ماتحت رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ انھی لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے، کہ مطلقاً ہر علم ایک قسم کی نفسانی کیفیت کا نام ہے، اب جوہر کے علم میں جس طرح پہلے تو یہ لازم آتا تھا کہ ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہو اسی طرح اس لئے کہ علم مقولۂ کیف کی چیز ہے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور کیف بھی، اور یہ ایسا اعتراض ہے جس کا دفعیہ شیخ کے اس جواب سے نہیں ہوتا جو شفا میں دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ عذر جو پیش کیا گیا تھا کہ عرض اپنے ماتحتوں کا ذاتی نہیں ہوتا، اس سے جوہر و عرض ہونے کی خرابی کا تو ازالہ ہو جاتا ہے یعنی خارجی وجود کے اعتبار سے تو شے جوہر ہو، اور ذہنی وجود کے اعتبار سے عرض ہو، اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لیکن یہ عذر یہاں کارگر نہیں ہے کیونکہ اجناس عالیہ کے متعلق یہ مسلم ہے، کہ اپنے ماتحت انواع و افراد کے وہ ذاتی ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ وجود کے مختلف طریقوں سے ذاتیات میں تو تبدیلی نہیں ہو سکتی ورنہ ذاتی ذاتی باقی نہ رہے گی نیز (جب ذاتی بدل جائے گی تو ماہیت ہی بدل جائے گی) اور جب ماہیت بدل جائے گی تو پھر یہ بات کہ ایک ہی ماہیت کے وجود اور پائے جانے کی دوسری شکل یہ ہے کہ علمی ظرف میں ان کا حصول ہو، یہ غلط ہو جائے گا، بلکہ خارج والی ماہیت ذہن والی ماہیت سے اسی طرح مختلف ہو جائے گی، جیسے دونوں وجود بدلے ہوئے ہیں اس مقام پر بعض نکتہ شناس بزرگوں نے کہا ہے، کہ جو ایک ہی شے کے جوہر و کیف ہونے کو ناجائز سمجھتا ہے، وہی اس کی اجازت کیسے دے سکتا ہے، کہ شۓ واحد دونوں جوہر اور عرض ہو سکتی ہے، کیونکہ جوہر اور کیف میں جو منافات ہے اس کا منشا تو یہی ہے کہ ایک میں عروض کی صفت پائی جاتی ہے (یعنی کیف عارض ہوتا ہے) اور دوسرے میں عدم عروض کی (یعنی جوہر عارض نہیں ہوتا، باقی کیف کی یہ خصوصیت کہ وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ اس میں نسبت ہوتی ہے، تو یہ

بات، کیف اور جوہر دونوں میں مشترک ہے، پھر جس نے یہ مان لیا کہ جوہر کی ماہیت عرض ہوسکتی ہے، اس کو اس کے ماننے میں کیا دشواری ہوگی کہ جوہر کیف بھی ہوسکتا ہے، علاوہ اس کے اگر اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ٹھیک جو معنی "جوہر" کے بیان کئے گئے تھے اسی طرح کیف کی بھی تعریف یہ ہوگی، کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کے خارجی وجود کیلئے یہ شرط ہے، کہ وہ ایسا عرض ہو جو نہ تقسیم کو قبول کرے نہ نسبت کو، اور یہی تعریف کم یا دوسرے مقولوں کی سمجھا ئے (ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جوہر کی عقلی صورت کیف باقی نہ رہے گی) مگر اس پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر میں نے پہلے کیا ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ ماہیتوں کے معانی اور مفہومات دونوں وجودوں میں محفوظ نہیں رہتے،

عقل میں اشیاء کے وجود اور ان کے پائے جانے کی کیا صورت ہوتی ہے ان لوگوں نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے، کہ نفس میں مثلاً کوئی جوہری صورت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت ایک جزئی نفس میں موجود ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جزئی نفس میں جو چیز موجود ہوگی یقیناً وہ خود بھی ضرور جزئی ہی ہوگی، اور خارج میں وقوع پذیر ہوگی (کیونکہ نفس جو موصوف ہے جب وہ خارج میں ہے تو صورت جو اس کی صفت ہے وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوگی) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جوہر کی ماہیت کی جو علمی صورت ہے ذہن میں پائی جاتی ہے، لازم آتا ہے کہ وہ کسی خاص مکان اور جگہ میں موجود ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ علمی اور ذہنی صورت خارجی وجود کے اعتبار سے عرض بلکہ کیف ہے، اور اب نتیجہ یہ نکلا کہ ایک ہی چیز اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہے اور کیف بھی، حالانکہ اس کا باطل ہونا بدیہی ہے، اور اس اعتراض سے گریز کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ بہ مشکل یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جوہر کی یہ ماہیت باین حیثیت کہ ایک جزئی نفس میں پائی جاتی ہے، اس کا شمار عینی اور خارجی موجودات میں ہونا چاہیئے، لیکن خارجی موجود سے ہماری مراد یہ ہے کہ شے پر اس کے

آثار اور لوازم طاری ہوں، مثلاً سیاہی خارج میں جب موجود ہوگی، تو بینائی کے روکنے کی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی یا خارجی حرارت میں گرمی پیدا کرنے کی کیفیت ضرور پائی جائے گی، مگر انھی چیزوں کا جب نفس میں حصول ہوتا ہے تو یہ آثار و لوازم ان پر مرتب نہیں ہوتے، اسی لئے، ہم عینی و خارجی وجود پہلی صورت کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے کا نام ذہنی وجود رکھتے ہیں، گر سچ یہ ہے، کہ اعتراض پھر بھی باقی ہی رہ جاتا ہے اور دشواری پورے طور پر حل نہیں ہوتی، اسی لئے اس مسئلے میں ٹھکانے کی بات وہی ہو سکتی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ بھی کیا ہے اور اب ہم اسی خیال کے استحکام و استواری میں مشغول ہو جاتے ہیں،

فصل

عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا۔ یہی تعقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

ایسی چیزیں جو معقول اور معلوم ہوتی ہیں نفس کا ان کی صورتوں کا عالم اور عاقل ہونا، یہ مسئلہ ان دقیق اور پیچیدہ مسائل میں سے ہے کہ اس وقت تک علمائے سلام میں سے کسی نے اس کو منقح کرنے کی پوری کوشش نہیں کی ہے میں نے اس مسئلے کی دشواریوں کو محسوس کرتے ہوئے، نیز جوہر کے علم کا جوہر اور عرض ہد لنے کی خرابی جو اس میں پیش آتی ہے اس کو دیکھتے ہوئے، جب کتابوں کا مطالعہ کیا، تو قوم کے تصنیفات خصوصاً ان کے رئیس ابو علی کی کتابوں میں مثلاً شفا نجات اشارات عیون الحکمت وغیرہا میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جس سے بیمار کو شفا مل سکتی ہو، یا پیاسے کی تشنگی بجھ سکتی ہو، بلکہ جیسے شیخ، اور شیخ کے مرتبے کے جو لوگ ہیں، مثلاً ان کے مشہور شاگرد بہمن یار، اور رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ (شیخ الاشراق) اسی طرح محقق طوسی نصیر الدین اور ان کے سوا جو متاخرین گزرے ہیں، کسی کے کلام میں ایسی بات نہیں ملی جس پر اس مسئلے کے متعلق اعتماد کیا جا سکتا ہو،

جب ان جیسے ارباب فضل و کمال کا یہ حال ہے، تو پھر اوسط خیالات والوں

وساوس اور جنگ جدال والوں کی جو حالت اس سلسلے میں ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے یہی کیفیت تھی جس نے فطرتاً مجھے مسبب الاسباب کی طرف متوجہ کردیا میں الحاح کے ساتھ اس ذات کے آگے گڑگڑایا، جو مشکل کاموں کو آسان بناتا ہے میں نے فتح باب کی التجا کی، سوال کیا کہ میرے لئے دروازہ کھولا جائے کیونکہ یہ میرا بار بار کا تجربہ ہے، خصوصاً، علم کے بہترین نکات، اور الٰہی حقائق کے اسرار کا الہام اس ذات کی طرف سے ان لوگوں کے لئے کیا جاتا ہے جو اس کے مستحق اور محتاج ہوتے ہیں،

میں نے ایسے مواقع پر پایا ہے کہ احسان وکرم ان کی عادت ہے، رشد وہدایت کے علم کا بلند رکھنا اور افادے وافاضے کے انوار کی بارش یہی ان کی شان ہے، ٹھیک جس وقت میں اس فصل کے لکھنے کے لئے آمادہ ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم کے خزانوں سے جدید علوم کی فیاضیوں کا سلسلہ شروع ہوگیا، اور ہمارے قلب پر اس کی رحمت کے دروازے یکایک کھل گئے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے، جسے چاہتا ہے اپنے فضل سے نوازتا ہے، اور اللہ تو عظیم فضل والا ہے، حق تعالیٰ کے فرمان اما بنعمة ربك فحدث (اپنے رب کی نعمت کو بیان کرتا رہ) کی تعمیل کرتے ہوتے میں کہتا ہوں کہ اشیاء کی صورتوں کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو ان کی مادی صورت ہے جس کے وجود کا قوام مادے وضع مکان وغیرہ سے وابستہ ہے، اس قسم کی صورت کیلئے یہ ناممکن ہے کہ اپنے مادی وجود کے اعتبار سے وہ بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی حیثیت اختیار کرسکے، یعنی وہ معلوم اور معقول نہیں بن سکتی بلکہ اس حیثیت سے تو وہ محسوس بھی نہیں بن سکتی، یعنی براہ راست اس سے احساس کا بھی تعلق نہیں ہو سکتا، البتہ بالواسطہ یہ تعلق اس کے ساتھ قایم ہو سکتا ہے، یہ تو پہلی قسم کی خصوصیت ہے، دوسری قسم ان صورتوں کی وہ صورت ہے، جو مادے وضع مکان سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، پھر مجرد ہونے میں اگر وہ کامل اور تام ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے جدا اور پاک ہے تو اسی قسم کی صورت بالفعل معقول اور معلوم بنتی ہے، اور اگر اس کی تجریدی حالت ناقص ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے پاک نہیں ہوتی ہے تو اسی قسم کی صورتیں بالفعل متخیلہ اور محسوسہ ہوتی ہیں، یعنی خیال اور احساس کا ان سے تعلق ہوتا ہے

فلسفیوں کے ہر گروہ میں یہ مسلّم ہے، کہ جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، یعنی عقل جسے اپنا بالفعل معلوم بنالیتی ہے ایسی صورت کا اپنا ذاتی وجود، اور اس کا وہ وجود جو عاقل کے لئے ہوتا ہے، دونوں ہر اعتبار سے بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوتے ہیں، اسی طرح جو صورت محسوس ہوتی ہے، اس کا بھی بحیثیت محسوس ہونے کے جو اپنا ذاتی وجود ہوتا ہے اور جو وجود اس کا احساس کرنے والے جوہر کے لئے ہوتا ہے، دونوں بغیر کسی اختلاف کے ہر جہت اور ہر حیثیت سے ایک ہی ہوتے ہیں، اچھا جب واقعے کی اصلی صورت یہ ہے، تو اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود، اس کے عاقل کے وجود کا غیر ہے، یعنی دونوں میں اتنی غیریت ہے، کہ اس غیریت کی وجہ سے دونوں دو الگ الگ موجود ذاتیں ہیں، اور ہر ایک کی شخصیت و ہویت دوسری کی ہویت و شخصیت سے علیحدہ ہے، اور دونوں کے تعلق اور ارتباط کی نوعیت ایسی ہے، جو حال اور محل کے تعلق کی ہوتی ہے، یعنی ان میں ایک محل ہے، اور دوسرے کا اسی محل میں حلول ہوا ہے، جیسے سیاہی اور اس جسم میں تعلق ہے جو اسی سیاہی کا محل ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کو اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ اس وقت دوسرے کی طرف توجہ نہ ہو، کیونکہ دو ہونے کا کم از کم اتنا مطلب تو ضرور ہونا چاہیئے کہ ہر ایک اپنا ایسا وجود رکھتا ہے، جو اس کے ساتھی سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کو ثابت ہو سکتا ہے، لیکن جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا کوئی وجود اس کے وجود کے سوا نہیں ہوتا، جو بذات خود معقول اور معلوم ہے، یعنی اس کا تعقل کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں ہوتا اب یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ کسی شے کے معقول ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ

کوئی چیز اس کی عاقل ہے، پھر عاقل کے متعلق اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ شئے معقول اور اس عاقل میں مغایرت ہے، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیر ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ عاقل سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خود اپنی ذات کی حد تک شئے معقول غیر معقول ہونے کی حیثیت میں باقی رہ سکتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا وجود بجنسہ عقلی وجود نہیں ہے، یعنی اس کا وجود اور عقلی صورت کا وجود ایک نہیں ہے، حالانکہ مادے سے جو شئے مجرد ہو، اس کی صورت معقولہ کا ہمیشہ بالفعل معقول رہنا ضروری ہے، خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی مجرّد کرنے والی قوت کے عمل کا نتیجہ ہو، یا فطرۃً وہ مجرد ہی ہو، ہر حال میں اس کا بالفعل معقول ہونا لابدی ہے، یعنی کوئی بیرونی امر اس کا تعقل کرے یا نہ کرے بہر صورت یہ بات اس کے لئے ناگزیر ہے، اس صورت معقولہ کے معقول ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہے جو جسم کے متحرک ہونے کی ہے، یعنی جسم کے محرک سے جب قطع نظر کر لیا جاتا ہے، تو اس اعتبار کے بعد وہ متحرک باقی نہیں رہتا بلکہ صرف ایک جسم ہو کر رہ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ، جسم کا بحیثیت جسم ہونے کے جو وجود ہے، یہ بجنسہ وہ وجود نہیں ہے جو بحیثیت متحرک ہونے کے اس کو ثابت ہوتا ہے اور نہ صورت معقولہ کا حال وہ ہے کہ جو جسم کے گرم ہونے کی کیفیت کا ہے، یعنی جب گرمی پہنچانے والی چیز اسے قطع نظر کر لیا جاتا ہے تو اس وقت وہ گرم باقی نہیں رہتا، اس لئے جسم کا وجود اور گرمی کا وجود ایک نہیں ہے، مگر جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کی تو یہ حالت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو بجز معقول ہونے کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود، اور اس کا معقول ہونا دونوں بجنسہ ایک ہی بات ہے، خواہ اس کا تعقل کسی غیر نے کیا ہو یا نہ کیا ہو، وہ بہر حال بالفعل معقول ہونے والی ہویت ہے اور اس کے لئے اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ کوئی دوسرا عاقل جو اس کا غیر ہو، وہ اس کا تعقل کرے، پس معلوم ہوا کہ وہ بالفعل عاقل بھی ہے،

جس طرح وہ بالفعل معقول ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ جو بالفعل عاقل ہے اس سے بالفعل معقول ہونے کی صفت الگ ہو جائے، حالانکہ اس سے پہلے مضاف کی حیثیت میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہو، وہ دونوں وجود میں بھی برابر برابر ہوتی ہیں اور وجود کے درجے میں بھی، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک بالفعل ہے تو دوسرے کو بھی بالفعل ہی ہونا چاہیئے اور اگر کوئی ایک بالقوہ ہے تو دوسرے کو بھی بالقوت ہی ہونا چاہیے، ان میں اگر کوئی ایک مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں ثابت ہے تو دوسرے کو بھی اسی مرتبے میں ثابت ہونا پڑے گا، اور صورت معقولہ کے متعلق جب یہ معلوم ہو چکا کہ اس کا یہی حال ہے یعنی جو اس میں معقول ہوتا ہے، وہی بجنسہ عاقل بھی ہوتا ہے، تو اب تم کو جاننا چاہیئے کہ صورت محسوسہ کی بھی علیٰ ہذا القیاس یہی حالت ہے، مطلب یہ ہے کہ اشارۃً تم کو بتایا جا چکا ہے کہ محسوس کی (۲) قسمیں ہیں یعنی بالقوۃ محسوس اور بالفعل محسوس، پھر جو بالفعل محسوس ہوتا ہے اس کا وجود احساس کرنے والے جوہر کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور احساس کے وہ معنی تو غلط ہیں، جو اہل فلسفہ کے عامیوں کا خیال ہے، یعنی وہ سمجھتے ہیں کہ حسی قوت محسوس کی صورت کو مادے سے مجرد کر کے اس صورت کے ساتھ مع ان عوارض کے جو اس کو گھیرے رہتے ہیں متعلق ہو جاتی ہے، پھر خیال کی قوت اس صورت میں اور زیادہ تجرید پیدا کرتی ہے، ہم نے جو کہا کہ یہ عامیوں کا خیال ہے اور غلط ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیزیں مادے میں منطبع اور چھپی رہتی ہیں ان کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ اپنی شخصی ہویتوں کے ساتھ ایک مادے سے دوسرے مادے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتیں، اسی طرح احساس کا وہ مطلب بھی غلط ہے، جو بعضوں کی طرف منسوب ہے، یعنی احساس کرنے والی قوت محسوس کی اس صورت کی طرف حرکت کرتی ہے جو مادے میں موجود رہتی ہے، جیسا کہ ابصار (دیکھنے) کی حقیقت بیان کرتے ہوئے بعض لوگوں نے بیان کیا ہے، اسی طرح

بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ مادی صورتوں کے ساتھ نفس کو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، اسی کا نام احساس ہے، جیسا کہ صاحب تلویحات کا خیال ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اجسام سے جو وضعی نسبت پیدا ہوتی ہے، اس نسبت کو ان اجسام کا ادراک اور احساس نہیں قرار دیا جا سکتا، اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ ایسی چیزیں جو مادی وضع اور مادی ہیئتوں سے موصوف ہیں ان کے ساتھ علمی نسبت متعلق نہیں ہو سکتی، بہر حال احساس کی یہ جتنی صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کو واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ درحقیقت احساس کسی چیز کا جو ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ واہب عطا بخش کی طرف سے ایک نوری ادراکی صورت کا فیضان ہوتا ہے، اور اسی سے ادراک اور شعور کی حالت پیدا ہوتی ہے، تو دراصل بالفعل احساس کرنے والی بھی یہی صورت ہے، اور بالفعل محسوس بھی وہی ہے، لیکن اس نوری صورت کے فیضان سے پہلے، نہ کوئی احساس کرنے والا ہوتا ہے، اور نہ کوئی محسوس ہوتا ہے، ہاں! بالقوت ادراک و احساس کے طور پر اگر کہا جائے، تو اس حد تک درست ہو سکتا ہے، باقی مخصوص مادوں میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان کا تعلق احساس سے مُعِدّ ہونے کا ہے، یعنی جو صورت واقع میں احساس کرنے والی اور واقع میں محسوس ہوتی ہے اس صورت کے فیضان کی استعداد و صلاحیت وہی پیدا کرتی ہیں، یہ ادراکی نوری صورت خود ہی احساس خود ہی احساس کرنے والی اور خود ہی محسوس کس طرح ہوتی ہے، اس کی تقریر وہی ہے، جو عقلی صورت میں کی گئی تھی کہ وہ کس طرح خود ہی تعقل اور خود ہی عاقل اور خود ہی معقول ہوتی ہے، معلّم اول نے اپنی کتاب اثولوجیا میں لکھا ہے :-

بینائی (بصر) کی رسائی انھیں چیزوں تک ہوتی ہے جو اس سے باہر ہوتی ہیں، لیکن ان چیزوں تک رسائی اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ یعنی بینائی کی قوت، خود ہی

چیز بن جائے جو دیکھی جاتی ہے یعنی وہ بہ ہو جائے گویا دونوں میں ہو بہو کا تعلق قائم ہو جائے جب اس حال میں بینائی کا حاسہ آجاتا ہے، تب ان چیزوں کی اسے صحیح یافت اس حد تک ہوتی ہے، جس حد تک اس قوت کی پرواز ہو؛ اسی طرح تعقل کرنے والا آدمی جب اپنی نگاہ عقلی چیزوں پر ڈالتا ہے، تو ان چیزوں کو وہ اس وقت تک نہیں پا سکتا جب تک کہ وہ عقلی آدمی اور عقلی چیز دونوں ایک چیز نہ بن جائے لیکن نگاہ تو اشیاء کی خارجی حصے پر پڑتی ہے، اور عقل اشیاء کے باطن میں چلی جاتی ہے، اسی لئے اشیاء کے ساتھ اس شخص کے اتحاد کی نوعیت مختلف ہوتی ہے، بعضوں کے ساتھ تو اس کا اتحاد سخت قسم کا ہوتا ہے، یعنی حس کرنے والی قوت کا جو اتحاد اپنے محسوسات کے ساتھ ہوتا ہے اس سے یہ عقلی اتحاد قوی تر اور سخت تر ہوتا ہے پھر نگاہ کا قاعدہ ہے، کہ شئے محسوس جتنی زیادہ دیر تک دیکھی جائے گی، اسی قدر اس کے لئے نقصان دہ ہو گی حتی کہ آخر میں تو حس سے وہ چیز خارج ہو جاتی ہے، اور کوئی چیز محسوس نہیں ہوتی، لیکن عقلی نظر کا حال اس سے مختلف ہے۔" ارسطو کا کلام ختم ہوا۔

بہر حال میں نے جو تقریر کی اس کے ذریعے سے بہت سی دشواریاں حل ہو جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس قول کے بنیاد پر لازم آتی تھیں، یعنی علم کے متعلق جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عقل میں ایسے معقولات جس کی ماہیتیں باہم مختلف اور متباین ہیں، ان کی صورتوں کا ارتسام اور انتقاش ہوتا ہے، اسی طرح جو اس کے قائل ہیں کہ باری عزاسمہ کی ذات میں ممکنات کی صورتیں چھپی ہوئی ہیں، جیسا کہ مشائیوں کے ماننے والوں میں مشہور ہے، بہر حال اس عقیدے پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ بھی اٹھ جاتے ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ اگر تعقل کی صورت یہ قرار دی جائے کہ عاقل کی ذات میں عقلی صورت کا

ارتسام ہوتا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا تھا کہ جب نفس کو جوہر اور مقدار (کم) وغیرہ کا علم ہو، تو اس وقت شئے واحد دو مقولوں کے نیچے بالذات مندرج ہو جائے اور علم باری کی جو صورت بیان کی گئی، اس میں یہ خرابی درپیش ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ممکنات کی محل بن جاتی ہے ان کے سوا بھی دوسری بدترین خرابیاں لازم آتی ہیں، جن کا ذکر اپنے اپنے مقام میں کیا گیا ہے اب ایک اور مسئلے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے، کہ لوگوں کا جو یہ خیال ہے، کہ انسان میں ایک اثر قبول کرنے والا انفعالی جوہر ہے، جس میں عقل اور معقول ہونے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے، اسی جوہر منفعل کا عقلی صورتوں سے تعلق اور لگاؤ جب پیدا ہوتا ہے، تب اس جوہر میں ان عقلی صورتوں کا ادراک پیدا ہو جاتا ہے یا یوں کہو کہ اس کو ان صورتوں کا عقلی ادراک حاصل ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس انفعالی قوت کو اس عقلی صورت کا ادراک آخر کس طرح اور کیوں حاصل ہو جاتا ہے، کیا عقلی صورتوں سے معرا اور جدا ہو کر اس کی ذات اس عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی ذات جو قطعاً جاہل ہے، اور عقلی نور سے منور نہیں ہے وہ اس عقلی صورت کا ادراک کیسے کرتی ہے، جو بذات خود روشن و منور اور صرف معقول ہے، اگر یہ ادراک اس انفعالی جوہر کو بذات خود حاصل ہوتا ہے، تو ایسی شئے جو (علمی صورت) سے عاری اور خالی ہے، نیز بالکل جاہل اندھی اور سخت اندھی ہے، اسے علمی صورت کا ادراک کیسے میسر ہو سکتا ہے، آخر اندھی آنکھ کس طرح دیکھ سکتی ہے، فمن لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نور (تو جس کے لئے خدا نے روشنی نہیں بنائی اس کو پھر کہاں روشنی مل سکتی ہے) اور اگر اس انفعالی جوہر کو عقلی صورت کا ادراک اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس عقلی صورت سے روشن ہو چکی ہے، تو معلوم ہوا کہ بالفعل عاقل تو وہی صورت ہے، جیسے وہی بالفعل معقول بھی تھی، یعنی اس تعقل کے لئے کسی دوسری صورت کی حاجت نہیں ہے اور نہ گفتگو میں درازی پیدا ہوگی،

اور لامتناہی حدود تک صورتوں کی تعداد پھیلتی چلی جائے گی پس معلوم ہوا کہ
عاقل اور معقول دونوں بغیر کسی فرق و امتیاز کے ایک ہی ہیں، یہاں پر
کسی کو یہ کہنے کی مجال نہیں ہے، کہ انفعالی جوہر (یعنی نفس) جب اس عقلی صورت
کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتا ہے، تو اس وقت یہی عقلی صورت
واسطے کا کام دیتی ہے، لیکن اس صورت کا ادراک خود اسی کی ذات سے
نفس کو حاصل ہوتا ہے، یعنی اس عقلی صورت کے سوا اور جو چیزیں ایسی
ہیں، جن کے ساتھ یہ صورت مطابقت رکھتی ہے، ان کا تعقل نفس کو
اسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس توجیہ کی گنجائش اس لئے
نہیں ہے، کہ یہاں واقعے کی صورت یہ ہے، کہ اگر یہ عقلی صورت نفس کی
معقول اور معلوم پہلے نہ ہو چکی، تو پھر یہ ناممکن ہوتا کہ اس کے ذریعے سے
دوسری صورتوں کا اسے تعقل حاصل ہو، کیونکہ اشیاء کے ادراک میں ایسی
صورتوں کے توسط کی شکل وہ نہیں ہے، جو صنعتی آلات کی دستکاریوں میں
ہوتی ہے، بلکہ ان کے توسط کی نوعیت وہی ہے، جو نور اور روشنی کی
حیثیت چیزوں کے دیکھنے میں ہے، یعنی دیکھنے میں نور کا ادراک پہلے
حاصل ہوتا ہے، پھر اس کے توسط اور ذریعے سے آدمی دوسری
چیزوں کو دیکھتا ہے، نیز قطعی دلیل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ
عقلی صورتوں کو اپنی ذات کا تعقل خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے،
خواہ کسی غیر کو ان کا تعقل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اسی طرح بالفعل جو چیز محسوس ہو،
یہ ناممکن ہے، کہ اس کے لئے کوئی ایسا وجود فرض کیا جائے، جس کے
اعتبار سے وہ محسوس باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے، کہ بہر حال وہ محسوس ہی
رہے گا، خواہ اس وقت ان تمام چیزوں سے قطع نظر ہی کیوں نہ کر لیا
گیا ہو جو اس کے سوا ہیں۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادراکی صورتیں خواہ عقلی ہوں یا حسّی،
ان سب کا جو تعلق جوہر مُدرِک (نفس) سے جو ہوتا ہے، اس تعلق کی نوعیت
وہ نہیں ہے، جو مثلاً کسی گھر کا تعلق گھر والے سے یا اولاد کا تعلق

اولاد والے سے یا مال کا تعلق مال والے سے ہوتا ہے، اس لیے کہ ان چیزوں میں
درحقیقت ان چیزوں کا حصول دوسرے کے سامنے نہیں ہوتا، بلکہ ان کو
دوسری چیز سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس تعلق کے
جو جوہر مدرک (نفس) کو صورتوں سے ہے، البتہ جسمانی طبعی صورتوں کا
حصول مادّے میں جس طریقے سے ہوتا ہے یعنی اس حصول کے بدولت مادہ
اپنے کمال کو حاصل کرتا ہے، اور ایک تحصل یافتہ حقیقت بن جاتا ہے،
اس حصول میں اور جوہر مدرک (نفس) کے حصول میں گونہ زیادہ مشابہت ہے،
مطلب یہ ہے کہ مادہ جس طرح بالفعل ایک معین شے ہونے کے درجے تک
صورتوں ہی کے ذریعے سے پہنچتا ہے، اور جیسے مادّے کے ساتھ صورت کا
الحاق جب ہوتا ہے، تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی کہ ایک
موجود چیز کا دوسری موجود چیز سے میل ہوا ہے، یعنی ان دونوں میں
کوئی ایک چل کر دوسرے کے پاس پہنچا ہے، بلکہ خود مادہ اپنے ذاتی
مرتبے سے بلند ہو کر کمال کے درجے تک پہنچتا ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے،
کہ وہ بھی پہلے تو بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، پھر اس کے بعد
وہ عقل بالفعل کے مقام تک اسی طرح پہنچ جاتا ہے جیسے مادہ درجۂ کمال تک
پہنچتا ہے۔ اسی طرح خیالی قوت کے بالفعل ہونے کی وجہ سے نفس جب
بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، اور اس وقت عقلی صورت
جو اس کو لاحق ہوتی ہے، تو اس لحوق کی حالت وہ نہیں ہوتی جو ایسی دو چیزوں
کے لحوق کی ہوتی ہے جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے جدا ہوتا ہے،
مثلاً گھوڑے کے وجود کو جو تعلق ہم سے ہے، اور وہ صورت بھی نہیں
ہوتی جو عرض اور معروض کے لحوق کی ہوتی ہے، یعنی عرض جب ایسے
جوہری معروض کو لاحق ہو جس کا وجود اپنی بقا اور قیام میں عرض سے
بے نیاز ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ حصول اور لحوق کی ان تمام صورتوں میں
صرف چند ایسی نسبتیں یا ایسی اضافتیں پائی جاتی ہیں، جن سے کسی شے کی
تکمیل نہیں ہوتی، بخلاف اس حصول اور لحوق کے جو عقلی صورت اور

جوہر دراک (نفس) کے درمیان پایا جاتا ہے، کہ اس ذریعے سے جس قسم کی تکمیل اور جس قسم کا تحصل نفس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس سے بھی کہیں زیادہ بڑھا اور چڑھا ہوا ہے، جو مادّے کو طبعی صورتوں سے حاصل ہوتا ہے۔

میں عنقریب پھر اس مسئلے کی طرف پلٹوں گا اور بتاؤں گا کہ عقل اور معقول کے اتحاد کے نظریے سے قوم مثلاً شیخ رئیس اور ان کے متبعین کیوں گھبراتے ہیں، میں تمام شکوک کا ذکر کروں گا۔ اور ہر ایک کا جواب ایسے انداز میں دوں گا کہ پھر ارباب بصیرت کے لئے شک و شبہے کی قطعاً کوئی گنجائش اللہ کی توفیق سے باقی نہ رہے گی۔

فصل

عاقل اور معقول یا عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح، اور پر زور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی واقعہ یہ ہے، کہ شیخ رئیس نے اپنی اکثر کتابوں میں اس نظریے کے غلط اور باطل ہونے کی تصریح کی ہے، شیخ کو اپنے اس دعوے پر بہت اصرار ہے، وہ اس خیال کو انتہا سے زیادہ دور از عقل اور بعید از قیاس ٹھیرانا چاہتے ہیں۔

اس فصل میں میرا ارادہ ہے، کہ شیخ کی ان دلیلوں کا پہلے ذکر کروں، اور اس نظریے پر انھوں نے جو لعنت و ملامت کی ہے اسے بیان کروں، آخر میں ان کے پیش کردہ شکوک و شبہات اور ان کی قائم کردہ دلائل و براہین سے نجات کی جو راہیں ہیں، انھیں پیش کروں گا، اس مسئلے میں شیخ نے اشارات میں لکھا ہے:۔

سربرآوردہ لوگوں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے، اور یہی بات ان کی سمجھ میں آئی ہے، کہ جوہر عاقل (نفس)، جب کسی عقلی صورت کا ادراک و تعقل کرتا ہے، تو اس وقت وہ وہی ہو جاتا ہے، (یعنی عاقل معقول ہو جاتا ہے مثلاً جو آ کا ادراک کرتا ہے وہ آ ہو جاتا ہے، اور جو ح کا ادراک کرتا ہے وہ ح ہو جاتا ہے اب اس بنا پر ہم فرض کرتے ہیں کہ جوہر عاقل نے

پہلے آ کا ادراک کیا، اور آ ہوگیا، پھر ج کا ادراک کیا تو ج ہوگیا ظاہر ہے کہ یہ ج آ کا ادراک کرنے والا جوہر عاقل، ان کے قول کے مطابق وہی ہے، جو پہلے صرف آ تھا، اب جو اس نے ج کا ادراک کیا تو یقیناً اس بنا و بر وہ ج ہوگیا، اب سوال ہوتا ہے کہ وہ ج جو ہوا ہے، تو کیا ایسا ہوا ہے، جیسے اس وقت ہوتا جب آ کا ادراک کرنے والا وہ نہ ہوتا، یا ج اس طرح ہوا کہ آ ہونے کی حیثیت جو تھی، وہ باطل ہوگئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج ہوا، اگر پہلی صورت مانی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آ کا ادراک اور عدم ادراک دونوں مساوی ہے، اور اگر یہ صورت ہوئی، کہ آ ہونے کی حیثیت جو اس کی تھی وہ باطل ہوگئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج بنا ہے تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آ ہونے کی حیثیت آیا اس جوہر عاقل کی کوئی ایسی حالت تھی جو ج ہونے کے بعد جاتی رہی، یعنی جوہر عاقل کی ذات تو ہر حال میں باقی رہی، لیکن آ کے ادراک کے وقت جو حال طاری ہوا تھا، وہ ج کے ادراک کے بعد باطل ہوگیا، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں ان کا جو دعویٰ تھا کہ عاقل بجنسہ معقول بن جاتا ہے اور دونوں میں ذاتاً اتحاد ہے غلط ہو جاتا ہے، بلکہ اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے جو عام استحالوں کی ہے (مثلاً حرارت کو چھوڑ کر کوئی جسم برودت کی حالت کی طرف منتقل جیسے ہو جاتا ہے وہی علم میں بھی ہوتا ہے) اور اگر یہ صورت نہیں ہے، بلکہ آ پہلے بجنسہ جوہر عاقل کی ذات تھی اور ج ہونے کے بعد اس کی ذات جو آ بنی ہوئی تھی باطل ہوگئی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا، کہ ج ہونے کے بعد کوئی نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوئی پھر یہ کہنا کہ جوہر عاقل معقول بن جاتا ہے صحیح نہ ہوگا، بلکہ پہلی ذات تو سرے سے ناپید ہوگئی، اور

بج کے ادراک وتعقل کی وجہ سے کوئی نئی ذات پیدا ہو گئی۔
علاوہ ازیں تم زیادہ تامل وفکر سے اگر کام لو گے تو سمجھ
سکتے ہو کہ اگر یہ صورت صحیح مانی جائے گی تو ایک مشترک ہیولی کے
ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، اور یہ کسی بسیط امر (یعنی نفس) کا
تجدد باقی نہ رہے گا، بلکہ مرکب حقیقت کی تجدد پذیری کی
شکل ہو جائے گی"۔
شیخ نے اس کے بعد بطور ایک زائد تنبیہ کے یہ اضافہ کیا ہے:۔
کہ آ کا جب تعقل ہوا اور اس کے بعد پھر ب کا تعقل ہو، تو
اس ب کے تعقل کے وقت آیا جو ہر عاقل کا وہی حال رہتا ہے
جو آ کے تعقل کے وقت تھا، گویا ب کے تعقل اور عدم تعقل کا
اس پر کوئی اثر نہ پڑا، اور جو حال اس تعقل سے پہلے تھا وہی حال
اس تعقل کے بعد بھی ہے، یا ب کے تعقل کے وقت کہ وہ کوئی
اور شے بن جاتا ہے، اس سے بھی وہی بات لازم آتی ہے جو
پہلے کہی گئی"۔
اشارات ہی میں شیخ نے ایک اور جگہ لکھا ہے:۔
ان لوگوں (یعنی اہل فلسفہ) میں ایک آدمی فرفوریوس کے نام سے
مشہور تھا، اس نے "عقل اور معقولات" کے متعلق ایک کتاب
لکھی ہے جس کی مشائیہ بہت تعریف کرتے ہیں، لیکن درحقیقت
وہ صرف خرافات اور حشو چیزوں سے بھری ہوئی ہے ان لوگوں کا
خیال تھا کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کا سمجھنے والا ان میں کوئی نہیں ہے،
حتیٰ کہ فرفوریوس خود بھی اپنی اس کتاب کو نہیں سمجھتا تھا۔
فرفوریوس کے ایک معاصر نے اس پر اعتراضات
کئے تھے، جس کے جواب میں اس شخص نے جو باتیں لکھیں، وہ
اس کی پہلی باتوں سے بھی زیادہ مہمل تھیں۔
شیخ نے اس کے بعد اس عام دلیل کا ذکر کیا ہے، جس کے ذریعے سے

مطلقاً دو چیزوں کے متحد ہونے کو باطل کہا جاتا ہے، شیخ نے اس دلیل کی تقریر یہ کی ہے:۔

"تم کو یہ جاننا چاہیئے، کہ کوئی چیز دوسری چیز ہوگئی" اس قول کا مطلب اگر یہ نہیں ہے، کہ ایک حال کو چھوڑ کر شئے نے دوسرا حال اختیار کر لیا، جیسے استحالہ کہتے ہیں، یا ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ مل کر تیسری چیز بن گئی، یعنی جو ترکیب میں ہوتا ہے، بہرحال اگر ان دو مطلبوں میں سے کوئی مطلب اس فقرے کا نہیں ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ کوئی واحد شئے تھی وہی دوسری واحد شئے بن گئی، اگر کسی کی اس قول سے یہ غرض ہے تو یہ صرف ایک شعری قول ہے، (یعنی محض شاعری ہے) اور عقل اسے سمجھ نہیں سکتی، اس لئے کہ اگر ان میں ہر ایک موجود ہے تو پھر وہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور اگر ان میں کوئی ایک ناپید اور باطل ہوگیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو موجود تھی وہ معدوم اور باطل ہوگئی (نہ کہ کوئی دوسری چیز ہوگئی)

پھر طبعیات شفا کی فصل ششم میں جو مقالۂ پنجم کے فن ششم کی ایک فصل ہے جس میں "علم النفس" سے بحث کی گئی ہے، شیخ نے لکھا ہے:۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ خود نفس کی ذات بجنسہ معقولات بن جاتی ہے، میرے نزدیک اس کا شمار ناممکن امور میں ہے، یہ بات کہ ایک چیز دوسری چیز بن جاتی ہے، میں اس کے مطلب سمجھنے سے قاصر ہوں، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، اگر اس کی کیفیت یہ ہے، کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کرلی جاتی ہے، تو عاقل پہلی صورت کے ساتھ ایک خاص چیز ہوگا، اور دوسری صورت کے ساتھ وہ دوسری چیز ہوگا اگر یہی ہوتا ہے تو درحقیقت پہلی چیز دوسری چیز نہیں بنی ہے، بلکہ پہلی چیز ناپید اور باطل ہوگئی، البتہ اس کا موضوع یا اس کا کوئی جزء باقی رہ گیا، اور اگر اس کے سوا کوئی اور حالت ہے، تو دیکھنا چاہیئے کہ آخر وہ

کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ایک چیز جب ایک دوسری چیز بن جاتی ہے، تو اس وقت آیا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز دوسری چیز بنی، وہ دوسری چیز بننے کے بعد موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے، اگر موجود رہتی ہے تو اب سوال دوسری چیز کے متعلق ہے، کہ وہ موجود ہے یا معدوم، اگر وہ بھی موجود ہی ہے، تو ظاہر ہے، کہ دونوں الگ الگ دو موجود ہیں، نہ کہ دونوں ایک موجود بن گئے ہیں، اور اگر دوسری چیز معدوم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ پہلی چیز جو موجود تھی، وہ کوئی موجود شے نہیں بلکہ معدوم شے بن گئی، ظاہر ہے کہ یہ بات کیا سمجھ میں آسکتی ہے، اور اگر پہلی چیز معدوم ہو جاتی ہے، تو پھر وہ کوئی دوسری چیز بنی نہیں، بلکہ وہ تو معدوم ہو گئی، اور ایک اور چیز پائی گئی، بہر حال نفس اشیاء کی صورت بن جاتا ہے اس کا کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔

اس سلسلے میں جس شخص نے سب سے زیادہ لوگوں میں اس خیال کو پھیلایا، یہ وہی شخص ہے جو ایساغوجی کا مصنف ہے، اس شخص کو ایسے اقوال اور نظریات کے بیان کرنے کا بہت شوق تھا، جن میں تخیل، اور صوفیانہ شاعری سے کام لیا گیا ہو، وہ اپنے ان خیالات میں خود اپنی تسلی کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی تخیل ہی پر بھروسا کرتا تھا اور اس کو کافی خیال کرتا تھا، ارباب بصیرت و تمیز کو اس کا اندازہ اس کی ان کتابوں سے ہو سکتا ہے جن میں اس نے "عقل و معقولات" سے بحث کی ہے، اور ان کتابوں سے بھی جو "نفس" کے متعلق اس نے لکھی ہے، (بہر حال اس کے خیالات تو صرف شاعرانہ ہیں) البتہ یہ بات درست ہے، کہ اشیا کی صورتوں کا نفس میں حلول ہوتا ہے، نفس ان صورتوں سے آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے، عقل ہیولانی کے توسط سے نفس ان صورتوں کے لئے گویا مکان ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر نفس موجودات میں سے کسی شے کی بالفعل صورت

بن جاتا ہے، (جیسا کہ فرفوریوس کا خیال ہے) تو ظاہر ہے کہ فعلیت کی وجہ صورت ہی ہوگی، یعنی فعلیت صورت ہی کا نام ہوگا، اور ایسی حالت میں صورت والی ذات یعنی نفس میں اب کسی دوسری شے کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، کیونکہ قبول کرنے کی صلاحیت تو اس میں ہوتی ہے جو شے کی قابل ہو، (لیکن جو خود وہ شے بن جاتی ہو اس میں صلاحیت کیسے باقی رہ سکتی ہے) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب نفس میں دوسری صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے، یعنی ایک صورت کے قبول کرنے کے بعد یا جاننے کے بعد نفس دوسری صورتوں کو قبول کرتا اور جانتا ہے، اب یہ دوسری صورت پہلی صورت کی غیر اور مخالف نہیں ہے، تو یہ عجیب تر بات ہوگی، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے قبول اور عدم قبول دونوں ایک ہی بات ہو، اور اگر یہ دوسری صورت پہلی صورت کی مخالف اور غیر ہے، تو (اتحاد کی بنیاد پر) اب نفس بجنسہ ہی دوسری معقول صورت بن جائے گا، یعنی نفس کی جو اپنی ذات تھی وہ ایسی چیز ہوگئی جو اس کی ذات کی غیر ہے۔

مگر صحیح یہ ہے کہ تعقل و ادراک میں یہ سب کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ عاقل تو نفس ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ ادراک اور تعقل کرتا ہے، یا عقل معقولات و معلومات کی ان صورتوں کو قرار دیا جائے چونکہ نفس میں ان صورتوں کی حیثیت معقول اور معلوم ہونے کی ہے، اس لئے عاقل و معقول عقل، یہ تینوں چیزیں ہمارے نفوس میں تو ایک نہیں ہو سکتیں، البتہ ایک دوسری شے میں یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر میں اسے بیان کروں گا۔

اسی طرح عقل ہیولانی سے اگر نفس کی صرف استعداد و صلاحیت

مراد ہو، تو جب تک ہمارے نفوس کا بدن سے تعلق ہے، عقل ہیولانی ہم میں موجود رہتی ہے، اور اگر نفس کی مطلق استعداد و صلاحیت کا نام عقل ہیولانی نہ رکھا جائے، بلکہ ہر ہر شے کے تعقل کی صلاحیت اس سے مراد ہو، تو اس بناء پر یہ مانا جائے گا کہ فعلیت جب موجود ہو جاتی ہے تو استعداد باطل ہو جاتی ہے (یعنی جس صورت کی عقل ہیولانی ہم میں تھی جب اس صورت کا حصول نفس میں ہو جاتا ہے تب عقل ہیولانی جو اسی صورت کی استعداد کا نام تھا باطل ہو جاتی ہے) شیخ کا کلام انھی کے الفاظ میں ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ عموماً دو چیزوں کا باہم اس طرح متحد ہو جانا کہ دونوں بجائے دو کو ہونے کے ایک ہو جائیں، خصوصاً عاقل و معقول عالم و معلوم میں اس قسم کے اتحادی علاقے کے پیدا ہونے کو شیخ نے جو ناممکن اور ناجائز قرار دیا ہے، اور شیخ نے اس کی جو وجہ بیان کی ہے، یا جن دلائل سے اس قسم کے اتحاد کا باطل ہونا ثابت کیا ہے، قبل اس کے کہ ان کی تنقیح و تنقید کی جائے، اور جو اعتراضات شیخ نے اس دعوے پر کئے ہیں ان کا جواب دیا جائے، ان چند تمہیدی امور کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے، کہ شے کے موجود ہونے میں جس چیز کو اصل اور بنیاد ہونے کی حیثیت حاصل ہے، وہ وجود ہے، وجود ہی شے کی شخصیت کا مبدء ہے اور وہی اس کی ماہیت کا منشا بھی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلّم ہے، کہ وجود کا شمار ان امور میں ہے، جو شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں، اور جو کمال اور نقص سے موصوف ہوتے ہیں، وجود پر یہ حالات اس طور پر طاری ہوتے ہیں کہ شے کی شخصیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، آدمی ہی کو دیکھو کہ جس وقت وہ شکم مادر میں ہوتا ہے بلکہ جس وقت نطفے کی شکل میں رہتا ہے، اس وقت سے عاقل و بالغ معقول و معلوم ہونے تک کتنے حالات و انقلابات سے وہ گذرتا ہے، لیکن باایں ہمہ ابتداء سے آخر تک اس کی شخصیت اور اس کا وجود برابر محفوظ ہوتا چلا آتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ، اتحاد کے لفظ کا اطلاق تین مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، کسی ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ یا کسی ایک موجود کا دوسرے موجود کے ساتھ اس طور پر متحد ہو جانا کہ دونوں کے جو دو الگ الگ وجود تھے وہ بجائے دو رہنے کے بالکل ایک ہو جائیں، یہ اتحاد کا پہلا اطلاق ہے، کوئی شبہہ نہیں کہ اس قسم کا اتحاد یقیناً ناممکن ہے اور شیخ نے نظریۂ اتحاد کے ابطال کی جو دلیلیں بیان کی ہیں وہ اس قسم کے اتحاد کے ابطال کی حد تک بالکل درست اور صحیح ہیں اسی طرح معانی اور مفہومات میں سے کوئی ایسا مفہوم یا ماہیتوں میں سے کوئی ایسی ماہیت جو دوسرے مفہوم یا ماہیت کی بالکل غیر ہو، باوجود اس غیریت کے پھر ان دونوں مفہوموں یا ماہیتوں کا متحد ہو کر ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ ایک کو دوسرے پر حمل ذاتی اولی کے طور پر محمول کرنے لگیں، یعنی وہ وہی ہے" (جیسے انسان انسان ہے) اس قسم کا حمل صحیح ہو جائے، جو اتحاد کا دوسرا اطلاق ہے، یقیناً اتحاد کی یہ شکل بھی محال اور ناممکن ہے، اس لئے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ناممکن ہے، کہ دونوں باوجود اس غیریت کے ایک ہی مفہوم بن جائیں، اور معنی و مفہوم کے رو سے ایک بجنسہ دوسرا بن جائے، یہ بات بالکل بدیہی ہے، آخر جو معنی اور مفہوم دوسرے مفہوم کا غیر ہے، وہ باوجود غیریت کے ایک کس طرح ہو سکتے ہیں، مثلاً عاقل اور عالم کا مفہوم بجنسہ معقول اور معلوم کا مفہوم کیسے بن سکتا ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ کسی بسیط وجود پر عاقل اور عالم کا لفظ بھی، اور معقول و معلوم کا لفظ بھی صادق آئے، یعنی وجود تو ایک ہی ہو، لیکن اس پر چند ایسے معانی جو باہم مفہوم کے رو سے ایک دوسرے کے غیر ہوں صادق آئیں، مطلب یہ ہے کہ ان معانی میں ایسی مغائرت نہ ہو جس کی وجہ سے شے میں وجودی جہات کے اعتبار سے تعدد پیدا ہو جائے۔

اتحاد کا تیسرا اطلاق یہ ہے، کہ کوئی موجود یا ہستی ایسی ہو، کہ

ایک زمانے تک اس پر ایک بات صادق نہ آتی تھی پھر اس کے کمالات اور
صفات میں اضافہ ہوا، اور اس اضافے کی وجہ سے اب وہی مفہوم یا ماہیت
جو اس پر صادق نہیں آتی تھی پھر صادق آنے لگی، اور جو چیز وہ نہ تھی
اس اضافے کے بعد وہی وہ ہو گئی، ظاہر ہے کہ اس قسم کا اتحاد صرف
ممکن ہی نہیں بلکہ آئے دن ایسا ہوتا رہتا ہے، مثلاً جمادات، نباتات،
حیوان میں جو صفات اور معانی الگ الگ منفرق طور پر پائے جاتے ہیں
ایک انسان میں سب کا اکھٹے ہو کر پایا جانا روزمرہ کا مشاہدہ ہے
یہاں یہ اعتراض نہ کرنا چاہیے، کہ حیوانی، نباتی، جمادی صفات و معانی
انسان میں جو پائے جاتے ہیں، تو یہ کسی ایک قوت کا نتیجہ نہیں ہے،
بلکہ مختلف قوتوں کی وجہ سے یہ مختلف امور اس پر صادق آتے ہیں،
اس اعتراض کی گنجائش یہاں اس لئے نہیں ہے، کہ انسان پر یہ
مختلف امور جو صادق آتے ہیں، یہ اس کی ذات کی اس صورت کا نتیجہ
ہے جو اپنے اندر مختلف قوتوں کو سمیٹے ہوئے ہے، اس لئے کہ انسان کی
تمام قوتیں خواہ ادراکی ہوں یا تحریکی، یعنی اس کے قویٰ مدرکہ ہوں
یا محرکہ دونوں قسم کی قوتیں بدن کے مادے پر اور اعضا کے مختلف حصوں پر
ایک ہی بسیط مبدء سے فائض ہوتی ہیں، یعنی ان کا سرچشمہ انسان کا
نفس اور اس کی حقیقی ذات ہے، یہی نفس درحقیقت جڑ اور اصل ہے،
اور قوتیں گویا اس کی شاخیں اور فروع ہیں، نفس کی حیثیت گویا
تمام حاسوں کے حاسے کی ہے، اور تمام اعمال و حرکات کے عمل و حرکت کی
ٹھیک جو حال اس عقل بسیط کا ہے، جسے حکماء ثابت کرتے ہیں اور کہتے
ہیں کہ تمام تفصیلی معقولات و معلومات کی وہی اصل اور بنیاد ہے،
یہی حال نفس کا بھی ہے، اسی کتاب میں تم پر یہ مسئلہ انشاء اللہ
آیندہ اپنے مقام پر واضح ہوگا کہ عقل فعال یعنی ہمارے نفوس پر
جو غیبی، عقلی قوت عمل کرتی ہے، وہی تمام موجودات کی کل ہے،
جس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی ساری پیداوار اور تمام مکونات کی

صورتوں میں جو کلی معانی اور مفہومات پائے جاتے ہیں عقل فعال بذات خود ان تمام معانی اور مفہومات کی مصداق ہے، اور سب اس کی ذات پر محض اسی کی ذات کی بنیاد پر صادق آتے اور اس پر محمول ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہستیاں اور ایسے موجودات جن میں کمالات اور صفات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے متعلق اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، کہ جو معانی اور مفہومات ان پر پہلے صادق نہیں آتے تھے وہی پھر خود ان کی ذات پر بذات خود صادق آئیں، یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے ؎ لیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد + (حق تعالیٰ کے لئے یہ کوئی قابل تعجب امر نہیں ہے کہ کسی ایک ذات میں سارے عالم کو اکھٹا کر دے) بہر حال جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب میں شیخ کے دلائل و وجوہ کے جواب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور تفصیل کے ساتھ ہر دلیل کا جواب دیتا ہوں شیخ نے اپنے دعوے کے ثبوت میں جس عام دلیل کا ذکر اپنی کتاب اشارات میں کیا ہے، پہلے اس کے مقدمات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ جن دو چیزوں میں اتحاد کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اگر دونوں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گی، اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوں گی میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ بالکلیہ مسلّم نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے چند مفہوم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، لیکن باوجود اس کے سب کے سب ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوں، آخر حیوان اور ناطق ظاہر ہے کہ دو الگ الگ مفہوم ہیں، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں اور ایسے غیر کہ ان میں ایک دوسرے سے جدا ہو کر پایا جا سکتا ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں یہ دونوں معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔

اسی طرح شفا والی عام دلیل اتحاد کے ابطال کی شیخ نے جو پیش کی ہے اس کے متعلق میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ سوال اٹھایا تھا کہ ایک چیز جب دوسری چیز ہو جاتی ہے، تو سوال یہ ہے، کہ جب پہلی چیز دوسری چیز بنی تو اس وقت وہ پہلی چیز موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے" میں کہتا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز موجود رہتی ہے، اب شیخ کا اس پر یہ اعتراض کہ اگر پہلی چیز موجود رہتی ہے تو دوسری چیز کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ وہ موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں! یہ دوسری چیز بھی موجود ہی رہتی ہے، لیکن اس پر شیخ کا یہ دعویٰ کہ پھر یہ دونوں دو موجود ہوئے نہ کہ ایک" میں کہوں گا کہ ہاں دو موجود ہیں، لیکن ایسے دو موجود جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور یہ جائز ہے، کہ چند ایسے معانی جو مفہوماً ایک دوسرے کے غیر ہوں، لیکن وجود واحد کے ساتھ موجود ہوں، جس کی مثال (حیوان و ناطق) کی گذر چکی بلکہ اگر ہر مفہوم اور ہر معنیٰ کے لئے یہ بھی ضروری ہو، کہ ان کے لئے وجود بھی ایک ہی ہو، اور اس بنیاد پر ایسے معانی جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کا وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کو ناممکن قرار دیا جائے گا، تو پھر نفس انسانی کے متعلق یہ عقیدہ غلط ہو جائے گا جو سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اپنی بساطت کے نفس ایک ایسا موجود ہے، جو عالم بھی ہے، قادر بھی ہے، سمیع و بصیر بھی ہے، حی و زندہ بھی ہے اور وہی محرک اور تمام حرکات و اعمال کا سرچشمہ ہے، بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی احدی ذات کو بھی تو تمام کمالی صفات و معانی، اور اسمائے حسنیٰ کا مصداق یقین کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اس کے ذات حق اپنے ان تمام کمالات و صفات کے ساتھ بہ وجود واحد موجود ہیں، اور اس طرح موجود ہیں، جس میں قطعاً کسی قسم کی حیثیت کا کوئی اختلاف اور اس کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا، یہ تنقید اور جواب تو شیخ کی ان دلیلوں کا تھا،

جن سے مطلقاً دو چیزوں میں اتحاد کو باطل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی، باقی شیخ کی وہ دونوں دلیلیں جن سے عاقل و معقول عالم و معلوم کے اتحاد کو خصوصیت کے ساتھ ناممکن قرار دیا گیا تھا، تو شیخ کی وہ دلیل جس کا ذکر اشارات میں کیا گیا ہے اس کے متعلق میں یہ عرض کرتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ لکھا ہے، کہ "بس ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل نفس نے آ کا تعقل کیا اور نظریۂ اتحاد کی بنیاد پر اب یہ جوہر عاقل خود آ معقول ہو گیا، تو سوال ہوتا ہے، کہ جس وقت تک جو ہر عاقل نے آ کا ادراک نہیں کیا تھا، اور اس وقت وہ ج تھا، اب آ کے ادراک کے بعد وہ ج باقی ہے یا نہیں، یا ج ہونا اس کا باطل ہو گیا" شیخ کے اس مقدمے کے متعلق میں یہ تسلیم کر لیتا ہوں کہ جو ہر عاقل نے جس وقت آ کا ادراک کیا، اس وقت ج ہونے کی صفت باطل نہیں ہوئی، بلکہ آ ہونے کی حالت ج ہونے کی کیفیت کے ساتھ متحد ہو گئی، البتہ آ ہونے کی صورت میں وہ نقائص اور کوتاہیاں جو ج ہونے کی صورت میں پائی جاتی تھیں ان کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ بچہ جب جوان ہو کر پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت آخر کیا صورت پیش آتی ہے یہی کہ بچپن سے کامل مرد ہونے تک وہ وہی چیز باقی رہتا ہے، البتہ بچپن کے زمانے میں جو نقائص اور عدمی امور اس میں پائے جاتے تھے ان کا ازالہ مرد ہونے کے بعد ہو جاتا ہے، الٰہیات شفا میں شیخ نے جہاں اس مسئلے کو بیان کیا ہے کہ چیز سے چیز کس طرح پیدا ہوتی ہے خود اس کا اعتراف کیا ہے اس مقام پر شیخ رقم طراز ہیں :-

"چیز سے چیز کے پیدا ہونے کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت تو یہ ہوتی ہے ایک چیز جیسی کہ وہ ہے، طبعاً کمالات کی طرف حرکت کر کے دوسری چیز بنتی ہے، مثلاً بچہ بحیثیت بچہ ہونے کے جب مرد ہونے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ بچہ جب پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت بچہ فنا ہو کر مٹ نہیں جاتا، بلکہ وہی بچہ اور کامل و مکمل

ہو جاتا ہے، کیونکہ ابتدا سے آخر تک ایک جوہری امر ہر حال میں باقی رہتا ہے نہ صرف جوہری امر بلکہ عرضی صفات جو بچے کے ہوتے ہیں وہ بھی باقی ہی رہتے ہیں، البتہ جن امور کا تعلق نقص اور کمی سے ہوتا ہے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا ازالہ ہوتا چلا جاتا ہے یا مرد ہونے کے کمالات کے اعتبار سے جو باتیں بچے میں قوت و استعداد کی شکل میں تھیں وہ ختم ہو جاتی ہیں۔

چیز سے چیز بننے کی دوسری صورت یہ ہے کہ درحقیقت چیز میں دوسری چیز کے بننے کی طبعی کشش اور خاصیت نہیں پائی جاتی اگرچہ پہلی چیز میں دوسری چیز کی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے، لیکن یہ صلاحیت اس کی ماہیئت کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ماہیئت کی جو چیز حامل ہوتی ہے، دراصل یہ استعداد اور قابلیت اسی حامل یا محل کی راہ سے اس میں پائی جاتی ہے، پھر جب پہلی چیز دوسری چیز بنتی ہے، تو پہلی چیز میں جو بالفعل جوہر پایا جاتا ہے وہ دوسری چیز نہیں بنتا، البتہ یہ کہہ سکتے ہو کہ دوسری چیز اس بالفعل جوہر کے بعد پیدا ہوئی ہے۔ بہرحال پہلی چیز میں جو جوہر فعلیت کے رنگ میں پایا جاتا تھا اسی جوہر کا جز دوسری چیز بنتا ہے اور یہ اس کا وہ جز ہوتا ہے جو قوت اور استعداد سے تعلق رکھتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ پانی مثلاً جب ہوا بن جاتا ہے تو اس وقت پانی کا ہیولی (مادہ) آبی صورت کو ترک کر کے ہوائی صورت اختیار کرتا ہے، دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چیز جب دوسری چیز بنتی ہے، اس میں دوسری چیز میں بجنسہ وہی جوہر باقی رہتا ہے جو پہلی میں تھا، لیکن دوسری صورت میں دوسری چیز میں بجنسہ پہلی چیز کا جوہر باقی نہیں رہتا بلکہ پہلی چیز کا صرف ایک جز دوسری چیز میں منتقل ہوتا ہے اور خود وہ جوہر (مثلاً پانی) فاسد ہو کر ختم ہو جاتا ہے" بجنسہٖ شیخ کے الفاظ کا یہ ترجمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اس بیان میں پوری صراحت کی گئی ہے، کہ

چیز سے جب دوسری چیز بنتی ہے، تو کبھی اس میں یہ بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز بجنسہ دوسری چیز سے متحد ہو جاتی ہے، اور یہ پہلی چیز بجنسہ وہی چیز باقی رہتی ہے، البتہ اس میں بعض ایسے امور کا اضافہ ہو جاتا ہے جو اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں، جب شیخ کو خود اس کا اعتراف ہے اور اپنے کھلے الفاظ میں خود وہی اس کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ نظریۂ اتحاد کا وہ کس بنیاد پر انکار کرتے ہیں جب چیز سے چیز بننے کی جو پہلی قسم ہے اس میں وہ اسی اتحاد کے قائل ہیں یہ تنقید تو اس مقدمے کی ہوئی، اس کے بعد شیخ کی دلیل کا یہ فقرہ کہ "آپ کے تعقل کے بعد اگر جوہر عاقل کی حالت وہی رہتی ہے جو آپ کے تعقل کے وقت بھی تو ایسی صورت میں آپ کا تعقل اور عدم تعقل دونوں اس کے لئے برابر ہے" میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو دعویٰ کیا ہے، صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات اس وقت درست ہو سکتی تھی اگر اس جوہر عاقل کی ذات کسی ایسی کمالی صفت کی مصداق نہیں بنتی، جو نہ ہونے کے بعد اس میں پائی گئی ہے، شیخ پر تعجب ہے، کہ باوجود اپنی جلالت شان، اور رفعت قدر کے انھوں نے یہ فیصلہ کیسے صادر کیا کہ نفس انسانی اس وقت سے جس وقت اس میں ہر قسم کے ادراکی کمالات قوت واستعداد کے رنگ میں تھے، حتیٰ کہ تخیل اور احساس کی حالت بھی صرف استعداد اور صلاحیت کی تھی، اور اسی نفس کی وہ حالت جب اکثر معقولات اور معلومات، بلکہ جب کل معلومات اور معقولات کا بالفعل حصول اس میں ہو جائے، جیسا کہ عموماً بسیط عقول کا حال ہے، کہ ابتداءً ان میں صرف معقولات و معلومات کی استعداد ہوتی ہے اور بعد کو یہی معلومات و معقولات کا ان میں بالفعل حصول ہو جاتا ہے، شیخ کہتے ہیں کہ باوجود اس کے بھی نفس پر کوئی ایسی چیز صادق نہیں آسکتی، جس کا اپنی ابتدائی فطرت میں وہ مصداق نہ تھا، گویا اس کے یہ معنی ہوئے، کہ انبیاء علیہم السلام کے نفوس اور مجنونوں یا پاگلوں، بچوں، بلکہ شکم مادر میں جو بچے ہوتے ہیں ان کے نفوس ذات انسانی کی جوہریت، اور

حقیقت کے رو سے درجے میں برابر ہیں اور ان دونوں قسموں کے نفوس میں اگر کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے، تو وہ محض ان بیرونی اور عارضی عوامل اور عوارض کا نتیجہ ہے، جو ان نفوس کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ جو حال خود اصل وجود کا ہے، وہی حال ان وجودی کمالات کا ہے، یعنی ان وجودی کمالات کے معانی اور ان کے مفہومات انسانیت کے مفہوم اور ماہیت سے مختلف ہیں تو یہ بات جیسا کہ کہا گیا ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے، کہ ماہیت بہ واقع میں وجود زائد نہیں ہوتا، بلکہ یہ زیادتی صرف تصور اور مفہوم کی حد تک محدود ہے، جیسا کہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کیونکہ یافت اور تحقق تو دراصل صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اس سلسلے میں وجود کی صرف تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ پہلی چیز اگر باطل اور غائب ہو جاتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا حال باطل ہو گیا اور اس کی ذات باقی رہتی ہے ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس کی نوعیت ان استحالات کی ہو کر رہ جائے گی جن میں شے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرتی ہے جیسا کہ عام حکمار کا خیال ہے" اس شق کے متعلق میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ اتحاد کی صورت میں کوئی ایسی چیز باطل اور غائب نہیں ہوتی جیسے شے کے تقوم میں دخل ہو، یعنی مقومات شے میں اس کا شمار ہو، یا ذات کی ہستی سے اس کا تعلق ہو، ہاں! ایسے امور جن کا تعلق نقص اور عدم سے ہوتا ہے، وہ بلا شبہ غائب ہو جاتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ ابتداء میں شے اپنے جوہر ذات کے اعتبار سے مثلاً ناقص تھی، پھر جوہر ہونے میں شدت اور تیزی پیدا ہوئی، لیکن یہ وہ کیفیت نہیں ہوتی ہے جو استحالات کی صورت میں پیش آتی ہے، یعنی جن میں کسی وجودی صفت کو چھوڑ کر شے کوئی ایسی صفت اختیار کرتی ہے جو اس وجودی صفت کی ضد اور مخالف ہوتی ہے، مثلاً پانی جب ہوا ہوتا ہے، یا کوئی سرد چیز

گرم ہو جاتی ہے استحالے کی ان صورتوں میں جو پیدا ہوتا ہے، وہ صورت اس کی نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ "اگر یہ حالت ذات پر طاری ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ذات باطل اور معدوم ہو جاتی ہے اور ایک نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کو پھر یہ کہنا کہ چیز دوسری چیز بن جاتی ہے صحیح نہ ہوگا نیز اگر تم تامل و فکر سے کام لوگے تو معلوم ہوگا کہ اگر صورت حال یہی ہے تو ایک مشترک ہیولی کو وہ متقضی ہوگی اور یہ تجدد پذیری بسیط شے کی نہیں بلکہ مرکب کی ہوگی۔

میں کہتا ہوں، کہ یہ بات گذر چکی کہ جو بات یہاں باطل اور غائب ہوتی ہے وہ ایک عدمی اور منفی امر ہے، جس کا تعلق قوت اور استعداد سے ہے، نیز ہم نے مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کی کیفیت کی جو تحقیق کی ہے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ کن کن مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، ہم نے جو یہ ثابت کیا ہے، کہ کیف و کم بلکہ جو ہر تک کے مقولوں کے لئے ایسے افراد کا ہونا ناگزیر ہے جن کا وجود تدریجی ہو، اپنی اس تحقیق کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شے کی ذات کو خود اپنی ذات ہی میں اس قسم کے تجدد و انقلاب سے سابقہ پڑے جس میں نہ شے کی ذات باطل ہو، اور نہ اس کا وجود زائل ہو، اور اس کے وجود یا ذات سے الگ نہ کوئی نئی چیز پیدا ہو، بلکہ حرارت جس طرح بذات خود تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے شدت پذیر ہوتی چلی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے، اس لئے کہ شدت پذیری کے زمانے میں اگر حرارت کی ذات کو ہر لمحہ اور ہر آن کسی دوسرے وجود کے ساتھ موجود مانا جائے گا تو اس سے تتالی آنات والی خرابی لازم آتی تھی، اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ مسافت اور حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو، جن کی تقسیم ناممکن ہو، جو ظاہر ہے کہ محال ہے، جیسا کہ

جزء لایتجزیٰ کے مباحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی ایسے جز کا پایا جانا ناممکن ہے جس کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، بہر حال حرارت جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس اشتدادی حرکت کے وقت اس کا ایک ہی وجود اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، یعنی شدت پذیری کی اس پوری مدت کے ہر ہر جز میں ایک ہی وجود مسلسل قائم رہتا ہے، اگرچہ اس عرصے کی ہر آن میں حرارت کی ایک نئی قسم اس کو ثابت ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ حرارت کے مختلف درجات میں باہم نوعی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے، گویا ہر درجہ کی حقیقت دوسرے درجے سے نوعاً مختلف ہوتی ہے، جیسا کہ اس مسئلے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مگر باوجود اس اختلاف کے حرارت کے تمام مدارج ایک ہی تدریجی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، ایسی صورت میں چند مختلف معانی اور مفہومات کے متعلق اگر یہ مانا جائے کہ ایک ہی وجود کے ساتھ وہ موجود ہوسکتے ہیں، یعنی وجود اُسب کے سب متحد ہوں، تو اس کے ناجائز ہونے کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے مطلب یہ ہے، کہ ان تمام معانی اور مختلف مفہوموں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ کسی ایک ہستی اور موجود سے عقل انھیں منتزع اور حاصل کرتی ہے، جس طرح اس وقت حاصل کرتی جب وہ متعدد موجودات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں واقعہ یہ ہے، کہ مثلاً ایسی حرارت جو بالفعل موجود ہو، اس کا کسی ایسی حرارت کے ساتھ متحد ہوجانا، جو خود بھی بالفعل ہی موجود تھی، یا ایسی دو ذاتیں جن میں ہر ایک موجود ہو، ان دونوں کا ایک ہوجانا، اور اس طرح ایک ہوجانا کہ بجائے دو موجود ہونے کے وہ ایک ہی موجود بن جائیں یہ بلا شبہ ناممکن اور محال ہے، اس لئے کہ بالفعل جو چیز موجود ہوتی ہے، اس کے لئے ایک خاص اور بالفعل تعین و تشخص کا ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ کوئی خاص تعین بجنسہٖ کوئی دوسرا خاص تعین نہیں بن سکتا اس قسم کے دو خاص تعینوں کا باہم متحد ہو کر ایک ہوجانا قطعاً محال ہے،

اسی طرح ایسی ماہیت جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور وہ کوئی محصّل غیر مبہم مفہوم بھی رکھتی ہو، ناممکن ہے، کہ وہ کوئی ایسی ماہیت بن جائے جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور جس کا مستقل و محصل مفہوم ہو آخر انسان کے مفہوم پر گھوڑے کے مفہوم کو محمول کرنا کیوں محال ہے، یعنی باہم ایک کو دوسرے پر حمل اولی ذاتی کے طور پر محمول نہیں کر سکتے یہی وجہ ہے کہ خود اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے ہر ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی، باقی ایسی ماہیتیں جو معنی اور مفہوم میں باہم مختلف ہوں لیکن کسی واحد وجود کے ساتھ موجود ہوں، تو کلی طور پر عقل اس کو ناجائز نہیں قرار دیتی البتہ بعض مقامات میں برہان اور دلیل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وہاں ایسا نہیں ہو سکتا، مثلاً واجب اور ممکن کی ماہیتیں ایک وجود کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتیں، اسی طرح جو چیز بالفعل ہو، اور جو بالقوہ ہو، یا ایک جوہر ہو دوسری عرض ہو، یا ان دونوں میں تضاد کا علاقہ ہو، یعنی ہر ایک دوسرے کی ضد ہو، یا ان میں عدم و ملکہ کا تعلق ہو، الغرض اسی قسم کی وہ ساری ماہیتیں جن کے متعلق دلیل نے یہ ثابت کر دیا ہو، کہ ان کا کسی ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے۔

باقی شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ "یہ بات مشترک ہیولی کو مقتضی ہے" میں کہتا ہوں کہ ایسی شئے جس میں کمالات کے اضافے کی وجہ سے تبدل و تغیر ہوتا رہتا ہو، یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسے مادی جوہر سے ہو جو زمانے اور حرکت کے زیر اثر ہو، ہمیں اس کے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد شیخ کا یہ قول کہ "یہ بسیط کی نہیں بلکہ کسی مرکب شئے کی تجدد پذیری ہو گی" میں کہتا ہوں کہ مرکب سے شیخ کی کیا مراد ہے، ایسا مرکب جس کی ذات میں خارجی طور پر ترکیب پائی جاتی ہو، اگر یہ مراد ہے تو ان کا دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی ایسا ہو نا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایسی ہستی جو خاص صورت رکھتی ہو ضروری نہیں ہے کہ

خارجی طور پر وہ مرکب ہو، خصوصاً ایسی صوری ہستی جو بالفعل عقل ہونے کے لئے آمادہ اور تیار ہو چکی ہو، اور اگر مراد خارجی نوع ہے، جو اس نوع اور بدنی مادے سے مرکب ہو، تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن نظریۂ اتحاد کو اس سے ضرر نہیں پہنچتا، شیخ نے نظریۂ اتحاد کے ابطال پر جو دلیل اشارات میں قائم کی تھی، اس کی تنقید کے بعد اب ہم اس خاص دلیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کا تذکرہ شیخ نے شفا میں کیا ہے، شفا میں شیخ کے اس قول کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے "بالفعل موجودات میں سے کسی شے کی صورت اگر نفس بن جائے" اور آخر میں ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے" اور ہم کبھی اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ کوئی دوسری صورت قبول کرتا ہے" ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی صحیح تنقیح کی واقعی شکل یہ ہے کہ بدن کے مادے پر جب نفس کا وجود فائض ہوتا ہے، یعنی بدن کے ساتھ جب نفس کا تعلق شروع میں قائم ہوتا ہے، تو اس وقت اس کی حیثیت وہی ہے جو کسی جسمانی ہستی کے صورت کی ہوتی ہے گویا ابتدا میں اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عام محسوس اور خیالی صورتوں کی ہوتی ہے، یعنی شروع میں دنیا کی کسی چیز کی وہ عقلی صورت نہیں ہوتی، کیونکہ کسی عقلی صورت اور جسمانی مادے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی واحد جسمانی نوع کی آفرینش ہو مثلاً مختلف صفات اور کمالات کے اضافے کے بغیر مختلف انقلابات و تغیرات سے گذرے بغیر یہ نہیں ہوسکتا کہ ان دو مختلف امور سے انسان جیسی حقیقت تیار ہو، میرے نزدیک یہ بات تمام محالات میں محال ترین امر ہے، اور بدترین قسم کی پیچیدگیاں اس سے لازم آتی ہیں، اس لئے کہ شے کا جو قریب ترین مادہ ہوتا ہے، دراصل وہ شے کی صورت ہی کے جنس سے ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے مادے سے شے کی صورت کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی فصل مقوم ومحصل کو جنس قریب سے ہوتی ہے اسی بنیاد پر میں خیال کرتا ہوں کہ اپنی ابتداء پیدائش میں نفس کی حیثیت دراصل عالم کے موجودات میں سے کسی واحد صورت کی ہوتی ہے، یعنی منجملہ عام صورتوں کے وہ بھی ایک قسم کی صورت ہی ہوتا ہے،

لیکن چونکہ اس میں عالم ملکوت کی طرف بہ تدریج ترقی کرنے کی صلاحیت وقوت ہوتی ہے، اس لئے شروع میں تو جسمانی موجودات کی وہ ایک صورت ہونے کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس میں عقلی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، نفس کا عام صورت کی شکل میں بالفعل ہونا اور عقلی کمالات کی طرف بڑھنے کی اس میں قوت واستعداد کا ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے، جیسا کہ خود شیخ ہی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جس کا تذکرہ کچھ پہلے کیا گیا ہے، یعنی شیخ نے لکھا تھا کہ چیز سے چیز بننے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کمالات کا شے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب طولی سلسلے میں کوئی چیز راہ ترقی میں گام زن ہوتی ہے، اور کبھی چیز سے چیز کے بننے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو بگاڑ کر بنتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، کہ عرضی سلسلے میں شے حرکت کرتی ہے، جیسا کہ معدات کے سلسلے میں ہوتا ہے گویا اب واقعے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ نفسانی صورت جب حسی درجے میں ہوتی ہے، تو خیالی صورت کے لئے اس کی حیثیت مادے کی بن جاتی ہے، اور خیالی صورت عقلی صورتوں کے لئے مادے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا آغاز اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابتدائی معقولات کا فیضان نفس پر ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے درجے کے معقولات کا فیضان بہ تدریج ہوتا چلا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے اور عنقریب ہم اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے بیان کریں گے، بہر حال اس کے بعد اب شیخ کا یہ قول کہ "صورت کی ذات میں کسی شے کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی" قابل غور ہے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے بلکہ صورت میں بھی قبول کرنے کا پہلو اس طرح سمٹا ہوا ہوتا ہے جس طرح بسیط نوع فصل کو اپنے اندر لئے رہتی ہے، شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ "قبول کی صفت شے کے قابل میں ہوتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ درست ہے لیکن اس کا دوسرا مطلب ہے یعنی قبول کرنے سے کبھی اس قسم کا انفعال اور اثر پذیری مقصود ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ تجدیدی رنگ میں ظہور پذیر ہو، اور یہ بات

اس وقت پائی جاتی ہے، جب شے کی ضد اس شے کے بعد حادث شدہ اور پیدا ہو، مثلاً کوئی متصل چیز جب انفصال کو قبول کرے، یعنی اتصال کے بعد شے میں انفصال پیدا ہو، یا جیسے پانی جب ہوا ہو جائے۔ باقی کمالات و صفات کے اضافہ و ترقی کی قوت و صلاحیت پر جب قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، تو یہ اس کا ایسا معنی ہے جو صوری اشیاء میں بھی پایا جا سکتا ہے، یعنی کمالات میں ترقی کرنے کی جو صلاحیت اس میں پائی جاتی ہے، اس کے اعتبار سے صوری اشیاء کو بھی قبول کی صفت سے موصوف کر سکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ شے میں خارجی امور کا جب عدم ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، اور ذہنی امور کا عدم جب شے میں ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں، قبول کی پہلی صورت اس مادے میں پائی جاتی ہے، جو صورتوں کو قبول کرتا ہے اور دوسری شکل ان صورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو مادے سے متعلق ہوتی ہیں باقی ایسی صورتیں جو ہر لحاظ سے اور ہر اعتبار سے مادے سے بے تعلق ہوتی ہیں جنھیں مادے سے بالکلیہ کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہوتا تو ان میں ظاہر ہے کہ تمام کمالات، بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور ایسے کمالات جو بالفعل موجود نہ ہوں، لیکن آیندہ ان کی توقع کی جا سکتی ہو، ان میں نہیں پائے جاتے۔

شیخ نے اسی شفا والی دلیل میں اس کے بعد جو یہ لکھا ہے کہ "اگر وہ غیر ایسا ہے جس میں اور اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو یہ عجائبات میں سے ہے، کیونکہ ایسی صورت میں قبول و عدم قبول دونوں باتیں ایک ہی ہو جائیں گی" میں کہتا ہوں کہ اس غیر کے غیر ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ بالفعل کوئی موجود صورت ہے، بلکہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو اس نفسانی صورت کے ساتھ متحد ہے، یعنی وجوداً دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک شے کی صورت بجنسہ شے کے وجود ہی کی تعبیر ہے، شے سے ذہن میں جو کلی مفہوم حاصل ہوتا ہے ہم اس کو صورت نہیں سمجھتے، اور ایسی حالت میں ہر شے کی صورت بجز

ایک واحد بسیط امر ہونے کے اور کچھ نہیں ہوسکتی مگر بایں ہمہ کبھی چند کمالی صفات اور معانی کی بھی وہ مصداق ہوتی ہے، اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کبھی تو قوی اور شدید ہوتا ہے اور کبھی وہی ضعیف اور ناقص ہوتا ہے یونھی جب نفس قوی اور طاقتور ہو جاتا ہے، تو ایسے متعدد اور چند معانی کا وہ مصداق بن جاتا ہے، کہ ان معانی میں سے اگر ہر ایک الگ الگ پائے جاتے، تو بسا اوقات کسی ناقص جسمانی نوع کی وہ صورت قرار پاتے، مثلاً گھوڑے کی وہ صورت جس کا عقل تصور کرے یا اسی طرح عقلی درخت، اور عقلی زمین وغیرہ یعنی ان سب کے ذہنی وجود کی وہ صورت بن جاتا ہے، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک ایسی جسمانی صورت ہوتی ہے، کہ جب خارج میں وہ پائی جائے گی، یعنی جسمانی مادوں میں اس کا ظہور ہوگا، تو کسی مادی نوع کی وہ صورت ہوگی، لیکن انھی صورتوں کا تحقق جب عقل میں ہوتا ہے، تو گو اس وقت عقلی جوہر کے ساتھ وہ متحد ہوتی ہیں، لیکن محض اس اتحاد کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عقلی جوہر کی ذات کی وہ صورت بھی بن جائیں، (یعنی جو گھوڑے کو تصور کرے لازم نہیں آتا کہ اس کا نفس جو اگرچہ اس گھوڑے سے تعقل و تصور کے وقت متحد ہے خود بھی گھوڑا بن جائے) یا اس عقلی جوہر کے وجود کی وہ کوئی شکل قرار پائے بلکہ ان کی حیثیت صرف ان معانی کی ہوتی ہے، جو اس عقلی جوہر کے ساتھ اتحاد کا علاقہ رکھتے ہیں اور ان کا یہ اتحادی تعلق اس اتحادی تعلق سے کہیں زیادہ برتر و بلند ہے، جو ان صورتوں کو ادنیٰ درجے کی جسمانی صورتوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ عقلی وجود ظاہر ہے کہ بہرحال عالی و شریف ہے، اس کی بلندی و شرافت کا یہ حال ہے کہ کبھی کبھی تمام معقولات ایک ہی وجود کے ساتھ اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس وجود کی وحدت ویسی نہیں ہوتی جو اجسام اور جسمانی امور کی وحدت کا حال ہے۔

شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ غیر اس صورت کا اگر مخالف ہے، تو اگر نفس ہی صورت معقولہ ہو تو لامحالہ وہ اپنی ذات کا غیر ہو گیا" میں

کہتا ہوں کہ نفس اپنی ذات کا غیر ضرور ہو جاتا ہے لیکن یہ غیریت وہ نہیں ہے، جس میں دو چیزیں باہم عدد اور تشخص ہونے میں ایک دوسرے کے مغائر ہوں بلکہ کمال و نقص یا معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ جو غیریت پیدا ہوتی ہے لیکن باوجود غیریت کے وجود وہی باقی رہتا ہے، جو پہلے تھا، بلکہ اس غیریت کے بعد وہی وجود جو پہلے ناقص حال میں تھا اب زیادہ افضل اور بہتر حال میں آگیا۔

شیخ کا قول اور یہ دعویٰ کہ "نفس دراصل عاقل ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس سے وہ معلومات کا ادراک کرتا ہے یا معقولات و معلومات کی صورت کا نام عقل رکھ دیا جائے اور چونکہ ان معلومات و معقولات کی نفس میں معلوم و معقول ہونے کی حیثیت ہے اس لئے عقل و عاقل معقول تینوں ایک ہی چیز نہیں ہوسکتے" میں کہتا ہوں کہ عقل کا جو پہلا معنی شیخ نے بیان کیا ہے، یہ عقل بالفعل کا صحیح ترجمہ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ عقل جس قوت کا نام رکھا گیا ہے، اس قوت سے مراد خواہ نفس کی صلاحیت اور استعداد ہو، یا معلومات و معقولات سے نفس کی ذات جب خالی اور پاک ہو، اس قوت سے یہ مراد ہو، ہر حال میں یہ ناممکن ہے کہ وہ بجنسہ عقل بالفعل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے بجنسہ قوت و استعداد بھی ہو، اور وہی فعلیت بھی ہو وہی جہل بھی ہو، اور وہی علم بھی ہو، باقی دوسرا احتمال یعنی ان معقولہ اور معلومہ صورتوں کو عقل بالفعل قرار دینا، جیساکہ شیخ کا خیال ہے، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ نفسانی جوہر، جو گوشت پوست رکھنے والے بشری حیوان کی کمالی صورت کا نام ہے، وہ ان صورتوں کا ادراک اس طور پر کرتا ہے کہ خود اس کی ذات وہی رہتی ہے جو تھی، جیساکہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، تو یہ ایسی بات ہے جس کے ناممکن ہونے کو میں پہلے ثابت کرچکا ہوں، اور اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بیان کرچکا ہوں، یعنی نہ یہ بات نفس کے اعتبار سے درست ہے اور نہ ان صورتوں کے حساب سے۔ نفس کے اعتبار سے تو یہ خیال

اس لئے غلط ہے کہ جو نفس عقل سے خالی ہوگا وہ ان عقلی صورتوں کا ادراک کیسے کرے گا، جو اس کی ذات سے مبائن اور جدا ہیں اور جن کا وجود نفس کے وجود سے خارج ہے، نیز چیز کے لئے کسی چیز کو جس طرح اس وقت تک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے، جب تک کہ وہ شے جس کے لئے چیز ثابت کی جارہی ہو، خود ثابت اور موجود نہ ہو، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ذہن میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو اس کا ثبوت ذہن میں ضروری ہے اور خارج میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو خارج میں اس کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز وجود کے مقامات وظروف وذہن یا خارج میں سے جس مقام یا ظرف سے معدوم ہوگی، اسی مقام اور ظرف میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہوسکتی یا جس عالم سے وہ معدوم ہوگی اسی عالم میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہوسکتی، کیونکہ کوئی موجود چیز ظاہر ہے کہ کسی موجود ہی کو ثابت ہوسکتی ہے نہ کہ مفقود اور معدوم کو، پھر جو حال ثبوت کا ہے، یہی حال تقریباً اس عقلی وجود کا بھی ہے جو عالم عقل میں پایا جاتا ہے، یعنی ایسا عقلی وجود جو مادے اور مادے کے تمام متعلقات سے بے لگاؤ، اور مجرد وپاک ہو، وہ بھی کسی شے کو اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس شے کو بھی اسی قسم کا وجود ثابت نہ ہو، یعنی اس کو بھی عقل اور بالفعل معقول ہونا چاہئے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ جو چیز خود بالفعل معقول اور معلوم نہ ہوگی اس کے لئے کوئی چیز بالفعل معقول ومعلوم ہونے کی حیثیت سے ثابت نہیں ہوسکتی، جس طرح جو چیز بالقوۃ معقول اور معلوم ہوتی ہے، مثلاً مادی صورتوں کا جو حال ہے، وہ انھی چیزوں کو ثابت ہوسکتی ہے، جو معقول بالقوۃ ہو، مثلاً اجسام اور مقادیر جو مختلف وضع وشکل کے صفات کے ساتھ متصف ہیں، پس معلوم ہوا کہ جب تک نفس خود معلوم اور معقول ذات نہ بن لے گا، اس وقت تک کوئی عقلی صورت بھی اس کو ثابت نہیں ہوسکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں عقلی صورتوں کے

ادراک و تعقل کی صلاحیت و قوت اسی رنگ میں ہو سکتی ہے، جس رنگ میں خیالی اور وہمی صورتوں سے نفس کو اس وقت تعلق ہوتا ہے، جب تک خیال کی طرف اس کی توجہ مبذول نہیں ہوتی اور ان صورتوں پر عقل فعال کا نور نہیں چمکتا، نفس کے اعتبار سے تو یہ بات اس لئے ناقابل فہم ہے، باقی خود عقلی صورتوں کے حساب سے اس کا محال ہونا تو جس برہان کا حق تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام ہوا ہے اس کی تقریر تم سن چکے ہو، اس کو پیش نظر رکھنے سے بآسانی اس مسئلے کو تم سمجھ سکتے ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ یہ عقلی صورتیں چونکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی تمام ماسوا سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی چونکہ ایسی ہویتوں اور شخصیتوں کی مالک ہیں، جو بذات خود معقول اور معلوم ہیں، خواہ ایسی چیز جو ان کا تعقل کرے دنیا میں پائی جائے یا نہ پائی جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب نفس سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ صورتیں معقول اور معلوم ہی باقی رہتی ہیں، تو بذات خود یقیناً یہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی ہیں، اور اس بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نفس ان صورتوں کے ساتھ متحد ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

مخفی مباد کہ عاقل و معقول، اور عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی شیخ نے اگرچہ اپنی تمام کتابوں میں شدت سے تردید کی ہے اور اس خیال کے غلط ہونے پر انہیں سخت اصرار ہے، لیکن با ایں ہمہ اپنی کتاب جس کا نام "المبدء والمعاد" ہے شیخ نے اسی خیال کو بیان کر کے اس فصل میں جس کا عنوان یہ ہے کہ "واجب الوجود کی ذات معقول اور عقل ہے" اسی دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی پیش کی ہے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شیخ نے جو یہ طرز عمل اختیار کیا ہے اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ اس عقیدے کے لوگوں کے مذہب کو بیان کر کے بطور نقل کے اس کی دلیل بھی کسی خاص غرض کو پیش نظر رکھ کر انھوں نے درج کر دی ہے، یا عالم ملکوت کے افق سے ان پر حق کے روشنی کی کوئی تجلی ہوئی، اور اس سے ان کی بصیرت جگمگا اٹھی، اس بنیاد پر خود اپنے ذاتی عقیدے کی

حیثیت سے انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ محقق طوسی نے اشارات کی شرح میں "مبدء و معاد" کے اس مقام کا تذکرہ کرکے شیخ کی جانب سے عذر پیش کیا ہے، اور اس کی تصریح کرتے ہوئے کہ اگرچہ یہ ایک بے بنیاد، اور غلط خیال ہے یہ لکھا ہے، کہ اس کتاب میں شیخ نے چونکہ اس کا التزام کیا ہے کہ "مبدء اور معاد" کے متعلق مشائیوں میں معلم اول کے رفقا اور تلامذہ کے جو خیالات ہیں صرف انھی کو بیان کروں گا (گویا اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی حیثیت ذاتی عقائد و خیالات کی نہیں، بلکہ محض نقل اور حکایت کی ہے) میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ شریف و عالی خیال "محض متقدمین تک محدود رہا، بعد کو ارباب بحث و نظر نے پھر اس کی طرف توجہ نہ کی، اور کس مپرسی کے اسی حال میں یہ پڑا رہتا، اگر حق تعالی بعض مسکین فقیروں پر کرم نہ فرماتے، اور عزیز حکیم کی قوت سے اس کا سینہ کھولا نہ جاتا۔

فصل

نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہوکر ادراک اور تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر اس فصل میں بحث کی جائے گی۔

اسلامی عہد کے حکماء کی کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق بھی یہی مشہور ہے، کہ جس طرح مذکورۂ بالا عقیدہ (یعنی عاقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ) غلط اور بے معنی ہے، اسی طرح یہ خیال بھی باطل و بے بنیاد ہے، کیونکہ دونوں مسئلوں میں بہت قریبی تعلق ہے، بہر حال اس خیال کی تغلیط میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ عقل فعال کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جو ہر قسم کے تعدد اور تکثر سے پاک اور بری ہے، یا اس میں بھی اجزا اور ابعاض پائے جاتے ہیں اگر پہلی شق مانی جاتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک چیز کے تعقل و ادراک کی وجہ سے اگر کوئی چیز عقل فعال سے متحد ہو جائے، تو چاہئے، کہ سارے معلومات و معقولات کا اسے علم حاصل ہو جائے اس لئے کہ تمام معلومات و معقولات کا جو عالم ہے،

اس کے ساتھ اگر کوئی چیز متحد ہو جائے گی، تو چاہئے، کہ جو کچھ اس کے معلومات و معقولات ہیں وہ سب اس چیز کے بھی معلوم اور معقول بن جائیں، اور اگر عقل فعال کے کل سے نہیں، بلکہ اس کے کسی جز سے شے کا اتحاد ہوتا ہے، تو اس شق پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہر انسان میں جن جن معلومات کے حاصل ہونے کا امکان ہو، ان میں سے ہر معلوم کے اعتبار سے عقل فعال میں ایک خاص جز ہو، لیکن انسان میں جن معلومات اور معقولات کے حصول کا امکان ہے چونکہ وہ غیر متناہی ہیں، تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل فعال ایسے غیر متناہی اجزا سے مرکب ہے جن میں ہر جز کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ معقولات اور معلومات جو غیر محدود ہیں ان کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں، نیز اس کے سوا ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ ان معقولات اور معلومات میں ہر معقول اور ہر معلوم کے متعلق چونکہ یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود نفوس کو ان کا علم حاصل ہو، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زید کا علم اور تعقل مثلاً سیاہی کا علم جو زید کو ہے وہ عمرو کے اسی علم کے مماثل ہو، یعنی عمرو کو جو سیاہی کا علم ہوگا، وہ زید کے علم کے مماثل ہوگا، اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل فعال میں ایسے غیر متناہی اجزا کا ماننا ناگزیر ہوگا، جو نوعی طور پر متحد ہوں، اور یہ لامحدودیت ایک دفعہ نہ ہوگی بلکہ یہ بھی غیر متناہی ہی ہوگی، گویا ہر فرد انسانی کے اعتبار سے غیر متناہی اجزا کا سلسلہ عقل فعال میں پایا جائے گا، اور ہر سلسلہ نوعاً متحد ہوگا، ان وجوہ کی بنیاد پر جتنے محالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، وہ تو بجائے خود ہیں، لیکن ان کے سوا بھی عقل فعال سے اتحاد کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو نوعاً باہم متحد ہیں، (یعنی عقل فعال کے اجزا) ان کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں امتیاز نہ ان کی ماہیتوں کی راہ سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ماہیتوں کے لوازم سے بلکہ ایسے عوارض و صفات جو لازم نہیں ہیں، بلکہ اپنے اپنے موصوفوں سے ان کا جدا ہونا ممکن ہے وہی یہاں باعث امتیاز ہیں، اور یہ بات جہاں کہیں بھی

پائی جاتی ہے اس کا سبب مادہ ہی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ عقل فعال کو مادے سے بھلا کیا سروکار، اس کا شمار تو ان امور میں ہے جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتے ہیں اور جب عقل فعال ہی مادے سے مجرد اور پاک ہے، تو اس کے اجزا کا مادی آلودگیوں سے پاک ہونا زیادہ ضروری اور بدیہی ہے، خلاصہ یہ نکلا، کہ ایسے عوارض وصفات جن کا اپنے موصوفوں سے جدا ہونا ممکن ہے ان کی راہ سے بھی امتیاز کے پیدا ہونے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اور جب اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، تو یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن امور میں تعدد اور کثرت کا پایا جانا ضروری ہے، وہ متعدد اور متکثر نہیں ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزا کثیرا ور متعدد نہیں ہیں بس حاصل یہ ہوا کہ عقل فعال بسیط ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ مرکب ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اس لیے یہ دعویٰ کہ عقل فعال کے ساتھ نفس متحد ہو جاتا ہے ثابت ہوا کہ غلط اور بے بنیاد بلکہ ناممکن اور محال ہے، یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا جن کا ذکر متاخرین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی متفقاً تغلیط کرتے ہوئے کیا ہے، شیخ نے اس خیال کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کتاب اشارات میں اسی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :۔

> ان لوگوں کے سامنے دو ہی باتیں ہیں یا عقل فعال کو اجزا سے مرکب مان کر یہ تسلیم کریں کہ نفس کا اتصال اس کے بعض جز سے ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا ہے یا یہ مانیں کہ عقل فعال ایک واحد اتصالی وجود ہے، اور نفس اسی ایک ہستی کے ذریعے سے کمال حاصل کرتا ہے اور ہر معقول و معلوم تک اسی کی راہ سے نفس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال ہو، یا وہ خیال جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا، دونوں نظریے دراصل قدیم زمانے کے ایسے حکما اور اہل علم و حکمت کی طرف منسوب ہیں، جنھیں تعلیم، اور غور و فکر میں خاص امتیاز حاصل تھا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ کوئی ادنیٰ درجے کی معمولی باتیں نہیں ہو سکتیں، بلکہ یقیناً اس کا کوئی نہ کوئی ایسا صحیح و دقیق مطلب ہونا چاہیے جس کے

سمجھنے کے لئے ذرا زیادہ توجہ، اور بالغ تلاش کی ضرورت ہے، خصوصاً ان لوگوں کے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے چاہیئے کہ دل و دماغ کو ہر قسم کی کدورتوں اور آلائشوں سے صاف و پاک کیا جائے، اور حق تعالیٰ کے آگے عجز و خاکساری کے ساتھ گڑگڑایا جائے، توفیق مانگی جائے، اس کی امداد و اعانت کا آدمی طلبگار ہو، ہم نے تو اللہ تعالیٰ کے سامنے الحاح و زاری کے ساتھ اپنی عقل کو ڈال دیا، اور اس مٹنے والے فنا ہو جانے والے ہاتھوں کو نہیں، بلکہ باطن کے ہاتھوں کو اس کے آگے پھیلا دیا، اپنی جان اس کے آستانے پر پھینک دی، اور اس مسئلے کے لئے خدا کے آگے بیچارگی کے ساتھ التجائیں کیں، اس مسئلے کے متعلق بھی اور تمام ایسے حقائق جو اس کے مانند ہیں ہم نے خدا ہی کو اپنا ٹھکانا بنایا، اس باب میں میں نے کبھی کاہلی و غفلت سے کام نہیں لیا، بالآخر اسی کریم و جواد نے اپنے درخشاں نور سے میری عقل کو روشن کر دیا، درمیان کے حجابات کا ایک حصہ ہمارے سامنے سے اٹھایا گیا، اس اوٹ کے ہٹنے کے بعد ہم نے دیکھا کہ عقلی عالم ایک واحد ہستی کی شکل میں موجود ہے، اور اس دنیا کے جتنے موجودات ہیں، سب کا دامن اسی واحد ہستی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، سب اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے اس محسوس کائنات کی ابتدا ہے اور اسی پر ان کی انتہا ہے، تمام معقولات و معلومات اور تمام ماہیتوں کی اصل وہی واحد ہستی ہے، لیکن باوجود اس کے اس واحد ہستی میں نہ تعدد پیدا ہوتا ہے نہ تکثر نہ اجزاء نکلتے ہیں نہ اس میں تقسیم و تجزی کی گنجائش ہے، جو چیز اس سے فائض ہوتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی ذات میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، نہ کسی چیز کے اتصال سے اس میں کسی بات کا اضافہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر اسی حقیقت کا انکشاف ہوا، چاہیئے تھا کہ اس جوہر اور اس کے احکام کے جو دلائل ہیں ان کا ذکر بھی اسی مقام پر کر دوں، لیکن چونکہ اس بحث کی اصلی جگہ اور ہے جو عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آ رہی ہے اس لئے تفصیل کے لئے تو اسی کا انتظار کرنا چاہیئے، البتہ اتنی بات جس سے اس خیال کے انکار کرنے والوں کا کچھ

شعور وعقل ایک حد تک دب سکتا ہے، یعنی ہر معقول اور معلوم کے جاننے اور ادراک کرنے کے وقت آدمی کا نفس اُس عالم (عقلی عالم) سے متصل ہوتا ہے اس عقیدے کو جو لوگ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، ان کی اس وحشت کے ازالے کے لئے تین باتوں کا تذکرہ کرتا ہوں پہلی بات تو وہی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا، کہ نفس کو جب کسی چیز کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت نفس خود اس شے کی بجنسہ عقلی صورت بن جاتا ہے، اس نظریے کو میں برہان اور دلیل سے ثابت کر چکا ہوں، اور جو شبہات اُس میں واقع ہوتے تھے ان کا بھی ازالہ کیا جا چکا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ تمام اشیائے معلومہ ومعقولہ کا کل اور ان کی اصل عقل ہی ہے، اس دعوے کی دلیل جیسا کہ عرض کر چکا ہوں اپنے مناسب مقام پر پیش کی جائے گی، البتہ یہ چیز یاد رکھنے کی ہے کہ تمام معلومہ ومعقولہ اشیاء کا کل جو عقل کو قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنے خاص خاص خارجی وجود کے ساتھ ایک ایک کر کے جو پائی جاتی ہیں، پھر انھی وجودوں کے ساتھ وہ اکٹھی ہو کر ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات تو ناممکن ہے، اس لئے کہ مثلاً فرسی ماہیت (یعنی گھوڑے کی ماہیت) جس طرح خارج میں ایک خاص قسم کا وجود، خاص قسم کی مقدار، وضع قطع شکل وصورت، رنگ ڈھنگ، مادہ وغیرہ رکھتی ہے، اسی طرح اس ماہیت کا ایک خاص عقلی وجود بھی ہے جس کے خاص لوازم اور خاص عقلی صفات ہیں، جو اس خاص عقلی وجود کے ساتھ متحد ہوتے ہیں ان کا اتحاد اس عقلی وجود کے ساتھ اسی طرز کا ہوتا ہے، جیسے ماہیت اپنے خاص وجود کے ساتھ اپنے اجزا سے متحد ہوتی ہے، خواہ یہ اتحاد خارج میں ہو، یا ذہن میں، گویا ہر ہر نوع اپنا ایک حسی وجود رکھتی ہے اور اسی حسی وجود کی وجہ سے اس کے افراد اور اشخاص باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں اور ایک مکان یا جگہ میں اسی کی وجہ سے سما نہیں سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کا مزاحم ہوتا ہے یونہی ہر ہر نوع ایک عقلی وجود بھی رکھتی ہے، جو اسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے

ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس وجود میں ہر ایک دوسرے کے
مزاحم ہوتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے، کہ گھوڑے سے
جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ اور چیز ہے، اور نباتات سے جو چیز عقل میں
حاصل ہوتی ہے، وہ دوسری چیز ہے، دونوں ایک دوسرے سے جعل و
ساخت وجود اور بود میں الگ الگ ہوتی ہیں پس عقلی عالم میں اشیاء کی
وحدت کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ تمام ماہیتیں جو خارج میں،
متعدد و متکثر وجودوں کے ساتھ موجود ہیں، اور ان میں عددی کثرت
پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ عقل اور ذہن میں بھی ایسے کثیر و متعدد وجود
کے ساتھ موجود ہیں جن میں عقلی کثرت پائی جاتی ہے، لیکن باوجود اس کے
یہ ممکن ہے، کہ وہ کسی واحد عقلی وجود کے ساتھ بھی موجود ہوں، اور یہی
واحد وجود باوجود اپنی بساطت اور وحدت کے ان تمام ماہیتوں کے
مختلف صفات و معانی کا مصداق بن سکتا ہے اور سب کو اپنے اندر سمیٹ
سکتا ہے، تیسری بات یہ ہے، کہ عقول کی وحدت وہ وحدت نہیں ہے،
جسے عددی وحدت کہتے ہیں جو تمام اعداد کا مبدا، اور سرچشمہ ہے اور
اسی عددی وحدت سے تمام اعداد بنتے ہیں، مثلاً جسم کی وحدت کا جو
حال ہے، یا سیاہی، رنگ، حرکت وغیرہ کی وحدتوں کی جو کیفیت ہوتی ہے،
عقول کی وحدت کی یہ حالت نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے طرز کی
وحدت ہے، معنی کے رو سے ان دونوں وحدتوں میں یہ فرق ہے، کہ
جسم اور جسمانی امور کی وحدتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اسی وحدت کے مانند
جب کوئی اور وحدت فرض کی جائے تو ان دونوں وحدتوں کا مجموعہ
ہر ایک سے بڑا اور زیادہ ہوگا، ظاہر ہے کہ دو جسموں کا مجموعہ یقیناً ایک
جسم سے بڑا ہوگا، یہی حال دو سیاہیوں وغیرہ کا ہے، یعنی دو سیاہیوں کی
حالت وہی نہیں ہوسکتی جو ایک کی ہوگی، بلکہ یقیناً دوسرے کے اضافے سے
سیاہی کے وجود میں تغیر رونما ہوگا، مگر عقلی وحدت کا حال اس سے بالکل
مختلف ہے، مثلاً کسی خاص عقل کے مانند ہزار عقل اگر فرض کی جائے، تو

جو حال ایک عقل کا اپنی وحدت میں ہوگا یہی حال ہزار عقلوں کا اپنی کثرت میں باقی رہے گا، ایسے مثال سے سمجھو، مثلاً انسان کو صرف انسان ہونے کے اعتبار سے فرض کیا جائے اور اس کے بعد انسان کو اس معنی کے ساتھ اسی کے مانند انسان ہی کے معنی کا اضافہ اس طور پر کیا جائے کہ انسان کے ان اضافہ شدہ معانی سے ہر قسم کے عوارض، جو انسان کو لاحق ہوتے ہیں ان سے قطع نظر کیا گیا ہو، یعنی وضع مقدار مکان آین وغیرہ صفات و عوارض میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو، اب غور کرو، انسان کے اس دوسرے معنی کے اضافے اور دہرانے کے بعد کیا اس مجموعے کے حال کو اس حال سے مختلف پاتے ہو، جو حال اسی انسانی مفہوم کا اس وقت تھا، جب اس کے ساتھ دوسرے معنی کا اضافہ نہ ہوا تھا، مطلب یہ ہے کہ دو ہونے کے بعد والا حال اور جب تک وہ ایک تھا، اس وحدت کا حال کیا دونوں میں کیا کوئی فرق محسوس ہوتا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف صاحب تلویحات نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:-

> ایسا خالص وجود جس سے زیادہ اتم اور کامل کوئی اور نہ ہو، جب اس کو دہرا کر فرض کیا جائے گا، تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ اس فرض کے بعد بھی وہ وہی ہے، جو فرض سے پہلے تھا، کیونکہ خالص شئے میں امتیاز کے پیدا ہونے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے:

بہرحال جب یہ تین باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب میں کہتا ہوں کہ انسانی نفس میں اس کی قابلیت اور لیاقت ہے کہ تمام حقائق کا وہ ادراک کر سکے، اور ان کے ساتھ وہ متحد ہو سکے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور اسی نفس انسانی کی یہ شان بھی ہے، کہ وہ ایسا عقلی عالم بن جائے جس میں ہر عقلی ہستی، اور ہر جسمانی موجود کی صورت پائی جاتی ہو، اب اگر فرض کیا جائے کہ کوئی عقلی معنی نفس میں پایا گیا، مثلاً عقلی گھوڑے کا نفس میں حصول ہو، اور یہ طے ہو چکا ہے، کہ ایسا عقلی معنی جو تشخص اور وضع میں نہیں، بلکہ نوع اور حد (ذاتیاتی تعریف) میں واحد ہو، اس میں وجود اگر تعدد اس وقت تک

پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ کسی زائد امر کا اس کے ساتھ اضافہ نہ ہو، ایسی صورت میں وہ عقلی فرس (گھوڑا) جو عقل فعال میں پایا جاتا ہے، اور وہ عقلی فرس جو نفس میں موجود ہے، یعنی جس کے حصول کے بعد نفس بالفعل عقل بن گیا ہے، ان دونوں عقلی گھوڑوں میں معنی اور حقیقت کے رو سے تعدد کا پایا جانا ناممکن ہے بلکہ ان میں تعدد اگر پایا جائے گا، تو ان چیزوں کی راہ سے ہوگا جنہیں ان کی حقیقت اور حد پر زائد ہونے کی حیثیت حاصل ہو، پس معلوم ہوا کہ جو عقلی فرس نفس میں پایا جاتا ہے اور جو عقل فعال میں موجود ہے، دونوں امر واحد ہیں، اسی کے ساتھ یہ بات بھی گذر چکی ہے، کہ نفس جس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے، اسی کے ساتھ وہ متحد ہوجاتا ہے، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا، کہ نفس اس عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جس میں اس حیثیت سے ہر چیز موجود ہے، یعنی عقلیات کے عدم ادراک کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے ادراک و علم کی حیثیت سے ہر چیز اس میں موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ جو نفس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے، یعنی اس ادراک کی جہت سے عقل فعال اور نفس میں اتحاد پیدا ہوجاتا ہے، اور چونکہ عقل فعال میں تمام معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں اور اس طور پر موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے خود عقل فعال میں کسی قسم کا تعدد اور تکثر نہیں پیدا ہوتا، اگرچہ یہ معانی اور صفات ایسے ہیں جن کے متعلق جائز ہے کہ متفرق اشیاء میں الگ الگ طریقے سے بھی پائی جائیں، پھر جس طرح عقل کے سوا، اور دوسرے مقامات اور ظروف میں جب معانی الگ الگ کثرت کے رنگ میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان معانی کا وجود جب عقل فعال میں اکٹھے ہوکر بایں شکل پایا جاتا ہے، کہ کثرت اور انقسام تجزی وانتشار کی تمام آلودگیوں سے اس وقت وہ پاک ہے، اور اس کی وجہ سے عقل فعال میں کسی قسم کی تقسیم وترکیب کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی یونہی اپنے مختلف کمالات کی جہت سے جب مختلف نفوس کا عقل فعال سے اتحاد ہوجاتا ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے بھی عقل فعال میں نہ اجزا پیدا

ہوتے ہیں نہ اس میں انقسام و ترکیب راہ پاتی ہے، اور نہ اس اتحاد کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ ہر ہر نفس کو ہر قسم کا کمال اور ہر طرح کی فضیلت حاصل ہو جائے، جو لوگ اس شبہے میں مبتلا ہوئے ہیں اس کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عقلی وحدت کی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل ہوگئی اور اس وحدت کو بھی انھوں نے عددی وحدت پر قیاس کر کے جو اس کے احکام تھے انکی کو عقلی وحدت کے لئے ثابت کرنا شروع کیا، آخر دیکھنا چاہئے، کہ حیوان کے ساتھ انسان بھی متحد ہے اور گھوڑے، بیل، شیر وغیرہ کو بھی اس سے اتحاد ہی کا تعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک اسی چیز سے متحد ہے جس کے ساتھ دوسرے متحد ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کوئی ایک مثلاً نہ گھوڑے کے ساتھ بیل متحد ہے اور نہ بیل اور شیر کا ایک ہونا لازم آتا ہے اس کا راز یہ ہے کہ حیوان کی وحدت دراصل ایک قسم کی اطلاقی مرسل وحدت ہے، اور اس قسم کی اطلاقی مرسل وحدت میں یہ جائز ہے کہ اس کے اعتبار سے مختلف امور میں اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جائے، یہی حال عقلی وحدت کا بھی ہے، کہ متعدد اور کثیر معانی کے اجتماع کی راہ میں وہ روک پیدا نہیں کرتی، گویا عقلی حیوان کی حالت وہی ہے جو حیوان مطلق و مرسل کی ہے، کہ عقلی حیوانات حیوانِ مرسل کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اپنی کتاب اثولوجیا میں معلم اول رقمطراز ہے :-

> اعلیٰ اور ما فوق عالم ایک ایسا کامل و تام زندہ عالم ہے، جس میں تمام اشیا اکھٹے ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ آفریدگار اول چونکہ خود تام اور کامل ہے، اس سے سب سے پہلی چیز جو (بغیر کسی مادہ کے پیدا ہوئی، وہ یہی ما فوق اور اعلیٰ عالم ہے، اسی لئے اس عالم میں ہر نفس اور ہر عقل کا وجود پایا جاتا ہے اس عالم میں نہ کسی قسم کی محتاجی ہے نہ بینوائی، کیونکہ وہاں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی سب غنا، اور زندگی سے معمور ہیں، گویا وہ ایک دنیا ہے جس میں زندگی ابل رہی ہے، اور حیات جوش مار رہی ہے،

ان چیزوں میں زندگی کی موجوں کا جو تلاطم برپا ہے، ان کا سرچشمہ ایک ہی ذات ہے، یہ نہ سمجھنا چاہیئے، کہ اس عالم میں ایک حرارت، یا ایک ہوا، الگ الگ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ ساری چیزیں درحقیقت اس دنیا میں ایک ہی کیفیت کے رنگ میں پائی جاتی ہیں، ایسی ایک کیفیت جس میں ساری کیفیتیں سمٹی ہوئی اور رکھی ہوئی ہیں، ایک ہی چیز میں گویا ہر چیز کا مزہ پایا جاتا ہے۔

اسی کتاب میں دوسرے مقام پہ یہ لکھا ہے:۔

اس عالم میں حیات اور عقول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ حیات اور عقل کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، مختلف حیوانات اور زندہ ہستیاں اور مختلف عقول کا وجود انھی مختلف حرکات پر مبنی ہے، پھر ان میں بعض سے بعض زیادہ روشن اور زیادہ اشرف ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ ان عقول میں بعض ابتدائی عقول یا عقول اولی سے زیادہ قریب ہیں، اسی لئے نور اور روشنی میں وہ زیادہ درخشاں اور زیادہ شدید و نیر ہیں، اور بعض عقول دوسرے یا تیسرے درجے میں پائے جاتے ہیں، اسی لئے، اس عالم میں بعض عقول تو الٰہی عقول کے مرتبے میں ہیں، اور بعض ناطق ہیں بعض غیر ناطق، بہرحال عقول شریفہ سے جتنی زیادہ دوری ہوتی چلی جاتی ہے، اسی اعتبار سے ان کا درجہ بھی گھٹتا چلا جاتا ہے، لیکن (ان نتائج کا ظہور تو اس عالم میں ہوتا ہے باقی) اُس عالم میں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں سب کی سب عقل والی ہی ہوتی ہیں، اسی لئے گھوڑا بھی وہاں ایک عقل ہی ہے اور گھوڑے کی جو عقل اس عالم میں پائی جاتی ہے وہ بھی گھوڑا ہی ہوتی ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ گھوڑے کی جو عقل[1] ہے، وہ انسان والی عقل ہو جائے، عقول اولی میں یہ ایسا

---

[1] ۔ اثولوجیا سے جو عبارت صاحب اسفار نے نقل کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ گھوڑے کا جو ادراک و تعقل کرتا ہے وہی) وہ نہیں ہوسکتا جو انسان کا ادراک و تعقل

ہونا ناممکن ہے، بہرحال عقل اول جب کسی چیز کا ادراک وتعقل کرتی ہے، توخود عقل اول اور جس چیز کا وہ تعقل کرتی ہے، دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں، اسی لئے ایسی چیز جس میں عقل نہ ہو، اس کا ادراک وتعقل عقل اول نہیں کر سکتی، بلکہ نوعی عقل اور نوعی حیات ہی کا اسے تعقل ہوتا ہے، پھر شخصی حیات چونکہ بالکلیہ اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی اسی طرح شخصی عقل اطلاقی اور مرسل عقل سے خالی نہیں ہوتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوسکتا ہے، کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہوسکتی، الغرض ہر عقل کے اجزا میں سے جو جز بھی ہوگا وہ وہی ہوگا جو کسی عقل کی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے، کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے، وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہوجاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہوجاتا ہے اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، اور جب یہ آخری درجہ فعلیت کی شکل اختیار کرتا ہے، تب وہ "مثلاً گھوڑا، یا کوئی اور حیوان بن جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ حیات اور زندگی جتنا زیادہ نیچے کی طرف حرکت کرکے اترتی چلی آئے گی، اسی قدر اس میں خست دنائت، اور کمتری پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور یہ اس لئے ہوتا ہے، کہ حیوانی قوتوں کا دستور ہے، کہ جتنا زیادہ وہ نیچے کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) کرتا ہے، لیکن علامہ سبزواری نے حاشیے میں اس کی تصحیح کی ہے، میں نے ترجمے میں انھی کی پیروی کی ہے، ورنہ اگر اصل ترجمے کو رکھا جائے تو عبارت لغو اور خلاف واقعہ ہونے کے سوا اسی اثولوجیا کی دوسری عبارتوں کے مخالف بھی ہے ۱۲ مترجم

اترتی جائیں گی، اسی قدر وہ کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی ہیں، نیز
ان کے افعال و اعمال بھی پوشیدہ اور مخفی ہوتے چلے جاتے ہیں،
اور یوں ادنیٰ درجہ کے کمزور ضعیف حیوانات پیدا ہوتے ہیں،
لیکن جب حیاتی قوتیں اس کی کمزور و ضعیف ہو جاتی ہیں، تو
اس حیوان کے ساتھ جو عقل ہوتی ہے، وہ ایک دوسری تدبیر سے
اس کی تلافی کرتی ہے، یعنی بجائے ان قوتوں کے اس قسم کے
حیوانات میں طاقتور اور مضبوط اعضا پیدا کرتی ہے، جیسا کہ بعض
حیوانات میں نیز جنگلوں اور سخت نوکدار چونچوں کا ہم مشاہدہ
کرتے ہیں، اور بعضوں میں سینگ بعضوں میں نوکدار دانت
(انیاب) پائے جاتے ہیں، یعنی حیات اور زندگی کی جتنی کمی
ہوتی ہے، اسی اعتبار سے ان امور کا اس قسم کے حیوانات میں
اضافہ ہوتا ہے" معلم اول کی بات ختم ہوئی۔

اس کلام میں ہمارے دعووں، اور ہمارے نظریات کی تائید و تحقیق کا
جو ساز و سامان پایا جاتا ہے، وہ ناظرین سے مخفی نہیں رہ سکتا، البتہ اس کے
بعض فقرے ذرا تشریح طلب ہیں، اندیشہ ہے کہ دیکھنے والے مغالطے
اور غفلت میں مبتلا نہ ہوں اس لئے ان کی میں تفسیر کرتا ہوں۔

یہ جو کہا گیا تھا کہ "حیات اور عقل کے حرکات کے اختلاف سے
حیوانات میں اختلاف پایا جاتا ہے" تو اس جملے میں "حرکات" سے مراد، وہ
عقلی جہات ہیں، جو عقول اولی میں پائے جاتے ہیں، مثلاً وجوب اور
امکان یا شدت وضعف وغیرہ، اور خالق اول سے قرب و بعد نزدیکی و
دوری کی وجہ سے جو مختلف حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض حرکت سے
یہاں مراد کسی قسم کا تغیر و انقلاب نہیں ہے، بلکہ صادر ہونے اور
پیدا ہونے کی جو صفت ان میں پائی جاتی ہے، یہ مقصود ہے، پھر حرکت میں
اختلاف کا جو دعویٰ کیا گیا ہے تو کیفاً اس اختلاف کی صورت وہ ہے،
جو وجوب و امکان ماہیت اور وجود کی شکل میں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ

جس چیز کا صدور اور پیدائش وجوب اور وجود کی جہت سے ہو گی ظاہر ہے کہ ماہیت اور امکان کی جہت سے جو صدور ہو گا، اس سے یہ مختلف ہو گی، اسی طرح کماً اور مقداراً اس اختلاف کے تحقق کی صورت یہ ہو گی، جو حضرت حق تعالے سے قرب و بعد کے مختلف مراتب کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، مثلاً وہ عقل عالی جو حق تعالی اوّل سے قریب ترین نسبت رکھتی ہے اس سے جو چیز صادر ہو گی، وہ اس چیز سے اشرف و افضل ہو گی، جو اس سے فروتر درجے کی عقل سے صادر ہو گی، جیسا کہ معلم اول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد معلم اول کے کلام کا یہ فقرہ کہ "بعض عقول عقول اولی سے قریب ہوتی ہیں" عقول اولی سے یہاں مراد وہ عقول ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہو کر بالفعل پائی جاتی ہیں، اور جنھیں ان عقول اولی سے قرب کی نسبت ہوتی ہے ان عقول سے مراد انواع کی ماہیتیں اور ان کی عقلی صورتیں ہیں، جن کے مختلف مدارج ہیں، مثلاً اول درجہ انسانی عقول کا ہے، دوسرا درجہ حیوانی عقول کا اور تیسرا درجہ نباتی کا ہے۔

اس کے بعد یہ فقرہ کہ عقول اولی میں یہ ناممکن و محال ہے" اس میں عقول سے تحتانی درجوں کے عقول مراد ہیں، اس کے بعد یہ قول کہ "شخصی حیات اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی" اس میں اطلاقی و مرسل حیات سے مراد حیوان کی ماہیت ہے اور عقل مرسل سے مراد اس کی عقلی و کلی صورت مراد ہے، اور ان میں ہر ایک بالفعل عقل اول سے اعتباری طور پر مختلف ہے، اگرچہ وجوداً دونوں عقل اول بالفعل سے متحد ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے ظاہر ہے کہ کلی ہونے جزئی ہونے، مادے سے مجرد اور پاک ہونے، یا مجسم ہونے وغیرہ احوال سب کی گنجائش اپنے اندر رکھتی ہے، یا تی حیوان کی ماہیت کی عقلی صورت سو اس کا حیوان کے موجودہ افراد ہوں یا مفروضہ دونوں میں اس کا بالفعل مشترک ہونا ضروری ہے، (اور یوں عقل اول بالفعل سے یہ دونوں مختلف ہیں) لیکن باوجود اس کے عقل اول جو فعلیت کے رنگ میں پائی جاتی ہے،

یعنی عقل اول بالفعل وہ اس ماہیت کے وجود کا ایک پیرایہ اور طریقہ ہے، اسی طرح وہ ماہیت کے اس عقلی تعیّن کا منشا بھی ہے، جو مختلف تعینات کی جامع ہے، اور معلم اول کے کلام کا یہ جملہ کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی" اس میں بعض حیوانات میں عقل کے پائے جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس سے حیوانات کی عقلی ماہیت مراد ہے اور وہی اس عقل سے خالی نہیں ہو سکتی، جو مادّے سے مجرد اور مفارق ہے، کیونکہ ان دونوں میں اتحادی تعلق ہے آگے عقل کے اجزا میں سے ہر جزء" کے الفاظ معلم نے جو لکھے ہیں، تو یہاں اجزا سے مراد معنوی اجزا ہیں جنھیں خارجی اجزا کے ساتھ عقلی صورتوں کے ہونے کی حیثیت حاصل ہے مثلاً حیوان معقول کے اعضائے معقولہ کا جو حال ہے، یعنی اس معقول حیوان کے معقول سر معقول پاؤں، معقول ہاتھ کی جو حالت ہے، کہ ان میں ہر ایک کا وہی حکم ہے، جو وجود کے مختلف پیرایوں میں ان کے مجموعے کا ہے، مثلاً معقول ہونے محسوس ہونے وغیرہ کے احکام۔

اور معلم کا یہ قول کہ "ہر شئے کی جو عقل ہوتی ہے وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے" معلوم ہونا چاہئے کہ اس فقرے میں بالقوت اور بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو عام طور پر ان الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، بلکہ کسی واحد وجود کا اپنی وحدت میں ایسی مختلف ماہیتوں اور معانی کو سمیٹے ہوئے رہنا، جو دوسرے مقام میں مختلف وجودوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً ضعیف اور ہلکے درجے کی سیاہیوں کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ شدید اور تیز سیاہی کی بالقوت شکل ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تیز سیاہی کو ان ہلکی سیاہیوں کی شکل میں تقسیم کرنا ممکن ہے، اور نہ یہ مقصد ہوتا ہے، کہ تیز سیاہی میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ ان ہلکی سیاہیوں کو قبول کرے، بلکہ

تیز اور شدید سیاہی تو صرف وجود ہے، جس میں عدم کا کوئی حصہ شریک نہیں ہے اور وہ محض فعلیت ایسی فعلیت کی تعبیر ہے، جس میں قوت کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا، ہاں! قوت کا اگر وہ مطلب لیا جائے جو میں نے کہا تو اس کی گنجائش یہاں پائی جاتی ہے، اسی طرح بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو اس قوت کا مقابل ہے جس کے ساتھ عدم اور نیستی کی شرکت ضروری ہے، بلکہ بالفعل ہونے سے مراد اس عبارت میں فقط اس قدر ہے، کہ کسی قسم کی جسمانی ہستی مختلف مادی صفات کی خصوصیتوں کے ساتھ موجود ہو۔

بہر حال تشریح طلب فقرے یہی تھے، ان کے سوا علم اول کی اور باتیں ظاہر ہیں، میں نے جن اساسی اور اصولی امور کا پہلے ذکر کیا ہے انھیں اگر پیش نظر رکھا جائے تو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

فصل

علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی اس شخص نے دعویٰ کیا ہے، کہ علم اور شعور چونکہ ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے، اور اس قسم کی چیز کے وجود کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے بغیر اضافی حالت پائی نہیں جاسکتی، اب اگر ایسی صورت ہو، کہ معلوم اور معقول خود عاقل اور عالم کی ذات ہی ہو، ظاہر ہے کہ اس شکل میں یہ ناممکن ہوگا کہ عالم اور عاقل اپنے موجود ہونے کے بعد اس معلوم کو نہ جانے، اس لئے ایسی حالت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ عالم کی ذات میں معلوم کی صورت منطبع ہو، بلکہ عالم اور عاقل کو بحیثیت عالم ہونے کے معلوم کی ذات کی طرف اضافت ونسبت بحیثیت معلوم ہونے کی حاصل ہو جائے گی اور اسی اضافت ونسبت کا نام تعقل وادراک ہوگا لیکن اگر معلوم کی ذات عاقل کی خود ذات نہ ہو، بلکہ غیر ہو، تو ایسی صورت میں عالم کے لئے خود اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ناممکن ہوگا کہ معلوم کی ذات کا

علم بحیثیت اس کی خود اپنی ذات کے اس کو اس وقت حاصل ہو، جب خارج میں معلوم موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے، کہ اس شکل میں اس معلوم کے جاننے کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ اس معقول و معلوم سے کوئی صورت عاقل میں حاصل ہو، تاکہ دونوں کے درمیان وہ نسبت پائی جائے جس کا نام عاقلیت ہے، اور جب دلیل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، تو علم کا یہی قانون قرار پائے گا، اور سمجھا جائے گا کہ جب علم میں ضرورت ہے، کہ صورت کا انطباع ہو، تو صورت کا ثبوت اسی سے فراہم ہو جاتا ہے اور دلائل سے چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صرف صورت کا انطباع ہی علم نہیں ہے، تو ناگزیر ہوا کہ عالم کے سامنے جو صورت معلوم کی حاضر رہتی ہے محض اس کا علم نام نہ ہو، بلکہ مزید ایک اضافت و نسبت کا بھی اضافہ کیا جائے، ہم نے علم کے متعلق جتنے احتمالات ممکن تھے، سب کو جب باطل کر کے محض اسی شکل کو باقی رکھا تو لامحالہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں حق یہی ہے جس کا میں مدعی ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ علم کے متعلق جو مسلک اس شخص نے اختیار کیا ہے جتنا مہمل یہ مسلک ہے، یہی حال اس شخص کے اس کلام کا بھی ہے، دونوں باتیں رکیک اور بودی ہیں، مسلک کی خرابی تو اس سے ظاہر ہے کہ قاطع براہین اور واضح دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جو صوری ہستی مادے سے مجرد ہوتی ہے" یہی علم کی اصل حقیقت ہے، اس کے بعد یہ بات بھی بدیہی ہے اور ہر شخص اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر یہ محسوس کر سکتا ہے کہ ہر چیز کے کمالی صفات کی جو حالت ہے، بجنسہ یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً قدرت کی صفت ہمیں محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے نفس کا ایک کمال ہے، کیا علم کی نوعیت بھی یہی محسوس نہیں ہوتی، لیکن علم کو اضافت اور نسبت قرار دینا جیسا کہ اس شخص نے کیا ہے کیا اس وجدانی حکم کی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس کی حقیقت صرف اضافت اور نسبت ہو وہ کبھی کسی شے کی کمالی صفت نہیں بن سکتی، یہ حال تو اس شخص کے لچر مذہب کا ہے، رہا وہ کلام جسے میں نے ابھی نقل کیا ہے، اس کی رکاکت

کی وجہ یہ ہے کہ اس پورے بیان میں کہیں بھی یہ بات نہیں ظاہر کی گئی، کہ علم کا تعلق اگر اضافت و نسبت سے ہے، تو آخر وہ اضافتوں اور نسبتوں کی کس قسم میں داخل ہے، اور اس امر کے اظہار کی ضرورت اس لئے ہے کہ اضافت کے مقولے کی حالت بھی وہی ہے، جو دوسرے مقولوں کی ہے اور یہ مسلّمہ قاعدہ ہے، کہ اعلیٰ ترین اجناس (یعنی سب سے اوپر والی جنس) کی ہر قسم اپنے قوام پذیر ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے کہ کسی خاص نوع کی وہ شکل ان فصول کے ذریعے اختیار کرے، جن کا تعلق ذاتیات سے ہو، الغرض اضافت کے نیچے علم کو داخل کرنے کے بعد ضرورت ہے کہ یہ بتایا جائے کہ اضافتوں کے کس نوع کے نیچے ذاتی فصول کے ذریعے سے وہ داخل ہو سکتا ہے، لیکن اس بات کا تذکرہ اس شخص کے کلام میں نہیں پایا جاتا، اور جو باتیں بیان کی گئی ہیں، یہ تمام اضافی صفات میں پائی جاتی ہیں، بلکہ ایسے تمام امور جو بذات خود متقرر ہوتے ہیں لیکن نسبت اور اضافت ان کے لئے لازم ہے سب میں جاری ہوتی ہیں، مثلاً قدرت، ارادہ، خواہش، غصہ، محبت، خوف، الم، دکھ درد، شفقت و مہربانی، رحم وغیرہ جتنے ایسے کمالات ہیں سب میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے، یعنی ارادے کے متعلق بھی مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، اور دو چیزیں یعنی مضاف و مضاف الیہ کے بغیر وہ موجود نہیں ہو سکتی، اب اگر وہ ذات جس کا ارادہ کیا گیا ہو، خود ارادہ کرنے والے کی ذات ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے کہ مرید (یعنی ارادہ کرنے والی ذات) اس مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کا ارادہ نہ کرے، ایسی حالت میں قطعاً اس کی ضرورت نہ ہو گی کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی صورت کا انطباع ہو، بلکہ بحیثیت مرید ہونے کے خود اس کی ذات کو اپنی ذات سے یہ نسبت اور اضافت بایں حیثیت حاصل ہو جائے گی کہ وہ مراد ہے، پس ثابت ہوا کہ اسی اضافت اور نسبت کا نام ارادہ ہے، لیکن اگر مراد کی ذات بجنسہ مرید کی

ذات نہ ہو، بلکہ اس کی غیر ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہوگا کہ مرید کی
ذات خود اپنی ذات ہونے کی حیثیت سے مراد کی ذات کا بحیثیت
اس کی ذات کے اس وقت ارادہ کرے، جب وہ خارج میں موجود
نہ ہو، پس ضروری ہوا کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی دوسری
صورت کا ارتسام و انطباع ہو، اب یہ انطباع خواہ مرید کی ذات میں
ہو، یا مرید کی ذات کے سامنے ہو، کیونکہ بغیر اس کے مرید اور مراد کے
درمیان وہ نسبت پیدا نہیں ہوسکتی ہے جس کا نام ارادہ ہے" (الغرض
علم کو اضافت اور نسبت کی قسم قرار دینے کے لئے جو تقریر کی گئی
تھی، بجنسہ ارادے میں بھی وہ جاری ہوتی ہے) اور یہی حال دوسرے
صفات مثلاً قدرت، کا یا قوت محرکہ کا یا غصے وغیرہ کا ہے، اس پر
اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک ہی چیز کا قادر اور مقدور ہونا ممکن
نہیں ہے، (جس طرح علم میں عالم و معلوم ایک ہوسکتے ہیں) اسی طرح
یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خود اپنے آپ کا کوئی محرک ہو، یعنی متحرک اور
محرک دونوں ایک ہوں، یا خود اپنے اوپر کسی کو غصہ ہو، میں اس کے
جواب میں کہوں گا کہ قدرت کا جو مفہوم ہے، نفس یہ مفہوم ایسا نہیں ہے،
جس میں اس کی گنجائش نہ ہو، کہ قادر اور مقدور دونوں ایک ہوں،
بلکہ دونوں کے ایک ہونے یا باہم ایک کا دوسرے کا غیر ہونا دونوں
باتیں اس میں ممکن ہیں، البتہ قدرت کے اصل مفہوم اور معنی کے سوا
جب بیرونی موثرات و اسباب پر غور کیا جاتا ہے، تب خارجاً یہ
بات ثابت ہوتی ہے کہ قادر اور مقدور دونوں ایک نہیں ہوسکتے،
اور یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ حرکت دینے والا
اور متحرک دونوں ایک نہیں ہوسکتے یا کہا جاتا ہے کہ باپ اور بیٹا
دونوں ایک نہیں ہوسکتے، یا غصہ کرنے والا اور جس پر غصہ کیا جائے
دونوں ایک نہیں ہوسکتے یہ ساری باتیں خود ان امور کے نفس مفہوم کا
اقتضا نہیں ہے بلکہ طرفین کے مفہوم سے جو چیزیں خارج ہیں جب

ان پر غور کیا جاتا ہے تب آدمی سمجھتا ہے کہ ان دونوں کا ایک ہونا ناممکن ہے جیسا کہ شیخ نے شفا کے متعدد مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، میں اس مسئلے کی مزید تشریح کی طرف آئندہ توجہ کروں گا۔

فصل

ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو عاقل و عالم بھی ہو معقول اور معلوم بھی ہو تو اس سے خود اس شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے، یعنی اس شے کی ذات میں نہ واقعی کثرت اور تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہے اور نہ اعتباری طور پر کثرت و تعدد کا وجود اس میں ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، فخر رازی رقمطراز ہیں:۔

ظاہر بینوں کو یہ حیرت انگیز، شاعرانہ کلام چونکہ پسند آیا اس لئے انھوں نے یہ خیال کر لیا کہ عالم اور عاقل کا معلوم و معقول کے ساتھ واقعی اتحاد ہو جاتا ہے یعنی دونوں ایک ہو جاتے ہیں، خواہ عالم کو اپنی ذات کو علم ہوا ہو، یا اپنے سوا کسی دوسرے کا ہر حال میں عالم و معلوم میں اتحاد ہو جاتا ہے لیکن نظریۂ اتحاد پر جب ارباب تدقیق کی نظر پڑی اور اس کی خرابیاں ان پر واضح ہوئیں، تو انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود اپنی ذات کا علم جب شے کو ہوتا ہے تو اس وقت عقل و معقول و عاقل یعنی علم و معلوم و عالم تینوں ایک ہوتے ہیں (الغرض اتحاد کا نظریہ اس حد تک صرف ان کے نزدیک صحیح ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ شکر ہے اس خدا کا کہ جس نے اس مسئلے میں مجھے سیدھی راہ پر ڈالا، ہم اس راہ کو نہیں پا سکتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میرے شامل حال نہ ہوتی، بہر حال محض حق تعالیٰ کے بتانے اور اس کی رہنمائی و روشنی میں، میں نے اس مسئلے میں واقعے کی جو حقیقی شکل تھی اسے واضح کیا، اور حق کی راہ لوگوں پر کھولی حالانکہ مجھ سے پہلے اہل حکمت و فلسفہ کی ایک بڑی جماعت اس کے سمجھنے سے

عاجز ہو چکی تھی، اور جب حکماء کا یہ حال تھا تو معمولی علم و فضل والوں کی رسائی یہاں تک کیا ہو سکتی تھی، خدا کے فضل سے اس مسئلے کی تشریح و تحقیق میں نے اس طرز پر کی ہے کہ شک اور تردد کی گنجائش قطعاً باقی نہیں رہی، البتہ اگر سوء فہمی کے مرض میں کوئی مبتلا ہو، یا اپنی کوتاہ عقلی سے اسے نہ سمجھ سکے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اب میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کا ذکر فصل کے عنوان میں کیا گیا ہے، اس مسئلے کے دو جز ہیں یعنی ایسا جوہر جو مادّے سے مجرد ہو، اگر وہ خود اپنی ذات کا عاقل ہو اور خود اسی کی ذات اس کی معقول ہو، ایسی صورت میں اس جوہر مجرد میں تعدد اور کثرت کیوں پیدا نہیں ہوتی؟ پہلے اس کا جواب دیا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تعقل اور علم کی اس شکل میں عالم اور عاقل کے وجود پر اس علم کی وجہ سے کسی زائد حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس لئے اس جوہر مجرد کی ذات میں کسی قسم کا تعدد اور کسی قسم کی کثرت پیدا نہیں ہوتی، تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر حکماء کا اتفاق ہے اور کسی نے اس کے متعلق اختلاف نہیں کیا ہے۔ الٰہیات شفا کے آٹھویں مقالے میں جو فصل شیخ نے یہ بیان کرنے کے لئے قائم کی ہے کہ تمام کامل و تام ہستیوں میں حق تعالیٰ کی ذات سب سے زیادہ تام اور کامل ہے، بلکہ اس کا درجہ تو تمام و کمال سے بھی بالاتر ہے، اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :-

> کہ حق تعالیٰ کی ذات معقول محض، اور صرف معلوم ہے، اس لئے کہ معقول اور معلوم ہونے میں جس چیز سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ شے کا وجود مادّے میں ہو، یا مادّے کے متعلقات میں وہ ہو، اور یہی بات شے کے عقل اور علم ہونے میں بھی مانع ہوتی ہے، پس ایسی چیز جو مادّے اور مادی تعلقات سے بری اور پاک ہو کر غیر مادی وجود کے ساتھ موجود ہو۔ ایسی چیز خود اپنی آپ

ذات کی معقول و معلوم ہوتی ہے اور بذات خود علم و عقل
ہوتی ہے، اسی لئے بذات خود معقول بھی ہوتی ہے، پس اسی
بنا پر وہ خود عقل اور عاقل و معقول ہوتی ہے یعنی علم و عالم و
معلوم ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ اس میں چند
چیزیں ہوتی ہیں، (یعنی ان میں کوئی علم کوئی معلوم کوئی
عالم ہو، بلکہ سب کچھ ایک ہی چیز ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ
ایسی چیز چونکہ ہویت مجردہ ہوتی ہے، اس لئے وہ عقل
اور علم ہوتی ہے اور جب اس امر کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ
اس کی مجردہ ہویت کا حصول خود اس کی ذات کے لئے
ہے اس سے وہ معقول اور معلوم ہوتی ہے، اور جب اس کا
اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی جس ذات کا حصول خود اپنی ذات
کے لئے ہے، اس کا تعلق ہویت مجردہ سے ہے، اس لئے
وہ اپنی ذات کی خود عاقل اور عالم ہوتی ہے، کیونکہ ایسی
ماہیت جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کا حصول کسی شئے کے لئے
ہونا ہی تو معقول اور معلوم ہونے کا مطلب ہے اور جس کے لئے
کسی مجرد ماہیت کا حصول ہو، اسی شئے کو عاقل اور عالم کہتے ہیں،
اس شئے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ خود ہی مجرد ماہیت ہو
یا اس کی غیر ہو، یہ دونوں باتیں غیر ضروری ہیں، بلکہ دونوں ہی کا
ہونا ممکن ہے، الغرض یوں اگر سوچو کہ اس کی ماہیت کسی شئے
کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے تو وہ عاقل ہے
اور یوں تصور کرو، کہ اس کی مجرد ماہیت کا حصول کسی شئے
کے لئے ہوا تو وہ معقول اور معلوم ہے اور یہ شئے خود اس کی
ذات ہے، پس وہ اس بات کی عالم اور عاقل ہے کہ اس کی
ماہیت کسی شئے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے،
اور یہ شئے خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، اور اسی کی

مجرد ماہیت کا حصول کسی ایسی شے کے لیے ہوا ہے جو اس کی خود ذات ہے، یہی اس کا معقول اور معلوم ہوتا ہے، جو آدمی تھوڑا بہت غور و فکر سے کام لے گا وہ سمجھ سکتا ہے کہ عاقل اور عالم ہونے کے لیے کسی شے کا معقول اور معلوم ہونا ضروری ہے، لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شے معقول اور معلوم عالم عاقل کی ذات کی غیر ہو یا بجنسہ اسی کی ذات ہو (اور کچھ علم ہی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے) بلکہ متحرک ہونے کے لیے بھی اگر محرک کی ضرورت ہو بھی تو صرف اتنی ضرورت (۳) بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ محرک کی ذات متحرک سے علیحدہ اور جدا ہو، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ دونوں ایک ہوں، بلکہ اس کو متعین کرنے کے لئے دوسری مستقل بحث کی ضرورت ہے، جس میں یہ ثابت کیا جائے کہ جو چیز حرکت کرے یہ ناممکن ہے کہ وہ خود حرکت دینے والی ہو، یعنی متحرک بجنسہ محرک نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ اس بات کو ناجائز نہیں قرار دیا گیا ہے کہ جب تک دلیل سے اس کو ناممکن نہ ٹھرایا جائے اس وقت تک ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی جماعت متعدد افراد کی پائی جائے جو یہ خیال کرے کہ دنیا کی چیزوں میں بعض چیزیں بذات خود محرک ہی ہو سکتی ہیں، الغرض خود متحرک اور محرک کا مفہوم اس کو بات کو نہیں چاہتا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، جس طرح متحرک کا وجود یہ چاہتا ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود متحرک بھی ہو، یا اس کے سوا ہو، اسی طرح محرک کا وجود چاہتا ہے، کہ اس کا کوئی متحرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود محرک ہی ہو، یا اس کے سوا ہو، یہی حال ان امور کا ہے جن میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے، کہ ان میں دوئی ہونی چاہیئے اس کا علم صرف نسبت کی راہ سے حاصل نہیں ہو سکتا، یا جو اضافت فرض کی جائے وہی

یہ بات نہیں چاہتی، بلکہ اس کے لئے دوسرے بیرونی امر اور علیحدہ بحث کی ضرورت ہوتی ہے۔"

شیخ کا بیان ختم ہوا، اس کلام میں کیفیت شد و مد کے ساتھ اس پر زور دیا گیا ہے، کہ مادّے سے جو چیزیں مجرد ہیں جب اپنی ذات کا خود ادراک کرتی ہیں تو اس وقت ان کے عاقل ہونے اور معقول ہونے یا عالم و معلوم ہونے کی دونوں جہتیں ایک ہی ہوتی ہیں، مگر شک انداز (امام رازی) نے پلٹ کر یہ کہنا شروع کیا کہ:—

"شے کو جب اپنی ذات کا خود علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت واقع میں جو ذات عاقل اور عالم ہونے کی صفت سے موصوف ہوتی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات ہوتی ہے جو معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے منصف ہے، لیکن باوجود اس کے عاقل ہونے کی صفت یقیناً بجنسہ معقول ہونے کی صفت نہیں ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایسی چیز جو کسی شے کی حقیقت ہو، یا اس کی حقیقت کی جزء ہو یہ ناممکن ہے کہ اس چیز کا تصور و تعقل کیا جائے، اور اس شے کا جو اس کی عین حقیقت یا جز حقیقت ہو، جو اس کا تصور نہ ہو، (پس اگر عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں ایک بات ہوتی تو ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ناممکن ہوتا) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے کے معقول اور معلوم ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں، لیکن اس وقت اس کے عاقل ہونے کے حکم کا ہمیں خیال بھی نہیں گذرتا، اسی طرح کسی شے کے عاقل ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں لیکن اس وقت اس کے معقول ہونے کا خیال ہمیں نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ عاقل ہونا اور معقول ہونا یہ دو ایسے جدا جدا اوصاف ہیں جو ایک دوسرے کے غیر ہیں اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ

یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دونوں دو
الگ الگ ایسے ثبوتی امور ہیں جن میں ہر ایک دوسرے کا
غیر ہے اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کسی شئے کے متعلق عاقل ہونے کا
تصور اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ معقول ہونے کا
تصور نہ کیا جائے، اسی طرح کسی شئے کے معقول ہونے کا تصور
اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ عاقل ہونے کا تصور
نہ کیا جائے، پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات ایک ہی ہیں،
میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ عاقل اور عالم ہونا ایک خاص حقیقت
ہے اور معقول و معلوم ہونا بھی ایک خاص حقیقت ہے اب اگر ایک کا
مطلب وہی ہوتا جو دوسرے کا ہے تو چاہیے تھا کہ جب ان میں سے
کسی ایک کو ثابت کیا جاتا تو دوسری بھی خود بخود ثابت ہو جاتی مثلاً
انسان اور بشر کا مطلب چونکہ ایک ہی ہے اس لئے جہاں انسان کو
ثابت کیا جاتا ہے بشر بھی ثابت ہو جاتا ہے گویا ایک ہی معنی اور مفہوم کی
تعبیر دو مختلف ناموں سے کی جاتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک کے
ثبوت سے دوسرے کا ثبوت الگ نہیں ہو سکتا، لیکن جب یہ ممکن ہے
اور ایسا ہوتا ہے کہ عاقل ہونے کے مفہوم کو سوچا جائے اور اس وقت
معلوم و معقول ہونے کے مفہوم کا خطرہ بھی نہ گذرے اور یہی حال
اس کی برعکس صورت کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عاقل و عالم
ہونے کی ماہیت معقول و معلوم ہونے کی ماہیت کی مغائر ہے اور
جب دونوں صفات میں مغائرت ثابت ہوئی تو عالم و معلوم یا
عاقل و معقول جب ایک ہی ہوں، اس وقت بھی ان دونوں کا باہم
مغائر ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جب دو چیزوں میں کسی ایک جگہ
مغائرت ثابت ہو گئی تو چاہیئے کہ ہر جگہ وہ ایک دوسرے کے
غیر ہی ہوں مثلاً سیاہی کی ماہیت اگر حرکت کی ماہیت سے مختلف
ہے تو یہ اختلاف ہر جگہ باقی رہے گا، باقی شیخ کا یہ دعویٰ کہ

شے کے بذاتِ خود عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک ناممکن اور محال ہے جب تک کہ اسی شے کے بذاتِ خود معقول و معلوم ہونے کا تصور نہ کیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں چیزوں میں اگر اس قسم کا لزوم پایا جاتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں معلوموں میں اختلاف و مغائرت نہ ہو، مثلاً اُبوّت (باپ ہونے) کا تصور اور علم ظاہر ہے کہ بنوّت (بیٹے ہونے) کے علم کو مستلزم ہے، لیکن باوجود اس کے یہ دونوں معلومات باہم ایک دوسرے سے ذاتہً مختلف ہیں، آخر تم خود سوچو کہ اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ محرک ہے (یعنی حرکت پیدا کرنے والی ہے) تو یقیناً محرک ہونے کا یہ علم متحرک ہونے کے علم کو بھی مستلزم ہے، لیکن باایں ہمہ محرک ہونے کے مفہوم کو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ بجنسہ متحرک ہونے کا مفہوم ہے، پس معلوم ہوا کہ شے کا عاقل و عالم ہونا، شے کے معقول و معلوم ہونے سے مغائر و مختلف ہے، ہاں! (اس خاص موقع پر یعنی جب اپنی ذات کا علم شے کو حاصل ہو) اس وقت وہی ذات جسے عاقل ہونے کی صفت عارض ہوئی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات بھی ہے جو معلوم و معقول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، (اور یہ حال تو عاقل و معقول عالم و معلوم کا ہے باقی) خود علم اور عقل کا عاقل اور معقول ہونے سے مختلف و مغائر ہونا سو وہ تو اس سے بھی زیادہ ظاہر اور واضح ہے" صاحب تشکیک کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ مباحث و مسائل میں اگرچہ اس فاضل نے بہت کچھ فکر و غور کیا ہے، لیکن باوجود اس کے شے کے مفہوم اور شے کے وجود میں جو فرق ہے، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اور اسی لئے اس کو یہ وہم ہو گیا کہ مفہوم میں مغائرت اور مخالفت بھی بجنسہ وجود کی مغائرت و مخالفت ہے، اس شخص کو اتنا بھی خیال نہ آیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات جو

اس کے ذاتی کمالات ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کا علم اس کی قدرت اس کا ارادہ
اس کی حیات سمع و بصر، سب کے سب ایک ہی ذات اور ایک ہی
ہویت ایک ہی وجود ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجوب، اس کا وجود
اس کی وحدت کل کے کل ایک ہی حقیقت ہیں، ایسی ایک حقیقت جس میں
کسی جہت سے کسی قسم کا اختلاف نہ ذہن میں پایا جاتا ہے نہ خارج میں
اور نہ ان میں تحلیلی طریقوں سے کسی طرح کا اختلاف پیدا ہو سکتا ہے،
نیز یہ قطعی بات ہے کہ شے کے ذاتیات ظاہر ہے کہ مختلف مفہومات اور
معانی ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے تمام ذاتیات ایک ہی وجود کے ساتھ
موجود ہوتے ہیں خصوصاً خارج میں ان کا یہی حال ہوتا ہے اگرچہ ذہنی
اور عقلی ظرف میں وہ متعدد اور مختلف ہوتے ہیں، بہر حال اس سے
یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی جگہ اگر بعض مفہوموں میں مغائرت اور اختلاف
پایا جائے تو یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسری جگہ وجوداً بھی ان میں
مغائرت ہو، کس قدر حیرت ہے کہ اس شخص کو اس کا بھی احساس نہ ہوا کہ
ثبوتی صفات میں اگر وجوداً اختلاف و مغائرت کا ہونا ضروری قرار
دیا جائے گا، تو اس کی وجہ سے ان صفات کے موصوف کی ذات میں کثرت و
تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہو جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی
ذات احدیت میں ترکیب مانی جائے، ماسوا اس کے جو بات اس شخص نے
کہی اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ عاقل، و عالم ہونے اور معقول و معلوم
ہونے میں اور باپ اور بیٹے ہونے میں گویا کوئی فرق نہیں ہے گویا جس طرح
ایک ہی چیز اس شخص کے نزدیک بذات خود عاقل و معقول اس طور پر
ہو سکتی ہے کہ ذاتاً و ہویۃً دونوں صفات میں مغائرت ہو، اسی طرح
چاہیئے، کہ یہ شخص اس کو بھی جائز قرار دے کہ ایک ہی امر خود اپنا باپ بھی ہو
اور خود ہی اپنا بیٹا بھی، خود ہی اپنا محرک بھی ہو، اور متحرک بھی، آخر جب
ان تمام صفات کے دونوں طرفین میں اس شخص کے نزدیک مفہوماً، و
ذاتاً و وجوداً مغائرت پائی جاتی ہے، تو پھر ان دونوں سلسلوں (یعنی

عاقل ومعقول اور باپ بیٹے ہونے میں) فرق کیسے پیدا ہو سکتا ہے آخر جب دونوں سلسلوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو حکماء کا اس پر اتفاق کیوں ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی اور نہ خود اپنی باپ ہو سکتی ہے، نہ اپنی آپ معلم بن سکتی ہے، مگر جہاں یہ کہتے ہیں اسی کے ساتھ یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ ایک ہی چیز اپنی ذات کی خود عاقل بھی ہو سکتی ہے اور معقول بھی ہو سکتی ہے، نیز حکماء کے بعض ارباب معرفت و کمال کا خیال تو یہ ہے کہ عقل بسیط ہی تمام معلومات ومعقولات سے عبارت ہے، بہرحال معلوم ہوا کہ مفہومات کی مغائرت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ وجود اً بھی ان میں مغائرت پائی جائے، اسی لیئے یہ جائز سمجھا جاتا ہے کہ ایک ایسی واحد ہوینت جو ہر اعتبار سے بسیط ہو، وہی مختلف اور کثیر معانی کی مصداق ہو، اور باوجود اس کے خود اس بسیط ہوینت کی ذات کی وحدت میں کسی قسم کا رخنہ پیدا نہیں ہوتا نہ اس کی وحدت میں نہ اس کی وحدت کی جہت میں، بلکہ جب کوئی چیز دو مختلف مفہوموں سے متصف ہوتی ہے، اور وہاں جہت اور حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً تحریک (حرکت دینا) تحرک (متحرک ہونا) قوت وفعل، یا امکان و وجوب، یا وحدت و کثرت مختلف مفہوموں سے کوئی ایک ہی چیز سے موصوف ہوتی ہے، اور اس اتصاف میں جہت وحیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ دونوں مفہوموں میں معنے اور ماہیت کا اختلاف ہے، بلکہ جہت وحیثیت کے اس اختلاف کی بنیاد کسی اور بات پر قائم ہوتی ہے، جو ان مفہوموں کے معنے اور ماہیت کے سوا ہوتی ہے، جیسا کہ شیخ کے مذکورۂ بالا بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے، علاوہ اس کے شیخ نے دوسری جگہ بھی یہ لکھا ہے:۔

"ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ ہم میں ایک ایسی قوت پائی جاتی ہے
جس کے ذریعے سے ہم چیزوں کا تعقل وادراک کرتے ہیں
تو وہ قوت جس سے تعقل کی اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے

اگر یہ خود وہی تعقل ہی کی قوت ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا یہی مطلب ہوگا کہ اسی قوت کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی، بلکہ اس قوت کا ادراک دوسری قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ ہم میں دو قوتیں ہیں، ایک وہ قوت جس سے چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اور دوسری وہ قوت جس سے خود اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے اب یہ سلسلہ دراز ہوگا اور لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ ہم میں اشیا کے تعقل و ادراک کی بالفعل لامتناہی و غیر محدود قوتیں پائی جاتی ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی شئے کے معقول و معلوم ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ جس کی وہ معلوم و معقول ہو وہ اس کے سوا اور اس کی غیر ہو اور اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ عاقل و عالم ہونے کے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسری ہی چیز کی عاقل ہو"۔

پھر تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

حق تعالیٰ کا خود اپنی ذات کا عاقل اور خود اپنی ذات کا معقول ہونا، اس سے ذات حق میں "ثنیت (دوئی) پیدا نہیں ہوتی، نہ واقع میں نہ اعتباری طور پر، پس خدا کی ذات بھی ایک ہی ہے اور اس کا اعتبار بھی ایک ہی ہے، (یعنے عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں باتوں کا اعتبار ایک ہی ہے) لیکن معانی میں ترتیب پیدا کرنے کے لئے عبارت میں بعض کو مقدم بعض کو موخر کر دیا گیا ہے، مگر جس غرض کا حاصل کرنا مقصود ہے وہ ایک ہی ہے"۔

شیخ کے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی صوری ہستی جو مادّے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے خود اس کے وجود پر بغیر اس کے کہ کسی صفت کا اس پر اضافہ کیا جائے، یہ صادق آتا ہے کہ وہی خود

عقل بھی ہے اور عاقل بھی، اور معقول بھی ہے اور یہ سارے معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام الفاظ باہم ایک دوسرے کے مرادف ہیں، جیساکہ حکماء میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں، ان کے متعلق بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات کے الفاظ کو باہم مرادف خیال کرتے ہیں، اور مذکورۂ بالا تشکیک انداز صاحب بھی انھی لوگوں میں ہیں جو اس وہم کے شکار ہوئے، یعنے اس نظریے پر کہ واجب کا وجود عین ذات ہے" اس پر اس شخص نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود کا مفہوم تو بدیہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی کنہ تو مجہول ہے، پس کسی شئے کی جو چیز معلوم ہو، وہی وہ چیز کیسے ہوسکتی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے، اسی قسم کا اعتراض حق تعالیٰ کے دوسرے صفات کے متعلق ہی کیا ہے، کہ ان صفات کے معانی اکثر عقلاء کو معلوم ہیں، بخلاف ذات حق کے کہ اس کے کنہ کا علم بجز ذات حق کے اور کسی کو نہیں ہے، اس شخص کو یہ وہم جو ہوا اس کا منشاء یہ ہے کہ ان مفہومات کے متعلق حکماء جو عینیت کے قائل ہیں، اس کا مطلب اس شخص نے یہ سمجھ لیا کہ ان مفہومات میں وہ تعلق ہے جو ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں باہم حمل ذاتی اولی کے ساتھ حکم لگایا جاتا ہے (مثلاً انسان انسان ہے) حالانکہ ان لوگوں کی غرض اس عینیت سے یہ ہے کہ وجوداً ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، یعنے حمل متعارف میں مختلف مفہوموں کے اتحاد کی جو نوعیت ہوتی ہے (مثلاً انسان کاتب ہے) ان کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ ان صفات میں مفہوماً بھی اتحاد ہے، جیساکہ مرادف الفاظ میں ایک کو دوسرے پر بطور حمل اولی غیر متعارف کے محمول کرتے ہیں۔

صاحب تشکیک اس کے بعد رقم طراز ہیں :-

نیز ہم اس پر دلیل قائم کرچکے ہیں کہ تعقل اور علم ایک اضافی ونسبتی حال کا نام ہے، اور یہ بات چاہتی ہے کہ تعقل ذات کے سوا کوئی اور امر ہو، لیکن قوم کا خیال چونکہ یہ ہے کہ کسی شئے کا مدرَک

حاضر ہو جانا یعنی مجرد حضور ہی کا نام تعقل اور ادراک ہے، پھر ان کو یہ محسوس ہوا کہ (معلوم) کی ذات سے (عالم) کی ذات کے سامنے چونکہ علاوہ (معلوم کی ذات کے کسی دوسری مزید صورت کا حاضر ہونا ناممکن ہے، اس لیئے انھوں نے یہ دعوٰی کر دیا کہ (معلوم) کا وجود ہی دراصل تعقل اور ادراک ہے، اور ہم نے چونکہ یہ ثابت کیا ہے کہ علم ایک اضافی حالت کا نام ہے اور اسی لئے ہم نے یہ دعوٰی کیا کہ عاقل ہونے کی صفت عاقل کی ذات کے مغائر ہے، چاہیئے کہ میرے اس بیان کو ایک اور دلیل کی بنیاد قرار دی جائے جس سے میرے اختیار کردہ مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس دلیل کی تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ اپنی ذات کا تعقل وادراک جو شے کو ہونا ہے یہ بات چاہتی ہے کہ یہ ادراک اور تعقل شے کی ذات کے سوا ہو، اور اس پر زائد ہو ورنہ جو حقیقت ادراک کی ہوگی وہی شے کی بھی حقیقت یا جو شے کی حقیقت ہوگی، وہی ادراک کی حقیقت ہوگی، گویا یہ ہوگا کہ ایک جب پائی جائے تو دوسرے کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا، لیکن تالی خلاف واقع اور باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا، اور ثابت ہوا کہ شے کا ادراک شے کی ذات کے سوا ہے اور اس پر زائد ہے، اور اس امر زائد کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ وہ شے کی ذات کے مطابق ہو، جیسا کہ مشہور برہان سے ثابت ہو چکا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ امر زائد شے کی ذات کے مطابق نہیں ہے اب یہ امر زائد جو شے کے مطابق نہیں ہے اگر اس کو شے سے کوئی نسبت اور اضافت حاصل ہے تو اس کے معلوم ہونے کی وجہ بھی نسبت ہوگی، اور علم کہو، یا شعور یا ادراک یہ اسی نسبت کا نام ہوگا اور اگر اس کو اس شے سے نہ نسبت ہی ہوگی، اور نہ مطابقت کا تعلق ہوگا، اور نہ ماہیت میں اس کے مساوی ہوگی تو اس شے کے معلوم ہونے کی کوئی وجہ

نہیں ہو سکتی اس لئے کہ نہ اس شے کی حقیقت ہی حاضر ہو گی اور
نہ ذہن کو اس سے کوئی نسبت ہو گی گویا اس شے کے اعتبار سے
ذہن کو اس سے کوئی اختصاصی نسبت نہ ہو گی، ظاہر ہے کہ ایسی
صورت میں اس کا معلوم ہونا ناممکن ہو گا، اور یہ اس بات کی
قطعی دلیل ہے کہ علم ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ اس شخص پر تعجب ہے کہ امام کے لقب سے ملقب
ہونے کے باوجود علم کے مسئلے میں اس کے قدم کو کیسی سخت لغزش ہوئی ہے
اور ایسی صفت جو ہر زندہ ہستی کا کمال ہے، اور ہر صاحب فضل و شرف کی
فضیلت اسی سے وابستہ ہے مبدء اور معاد کو جس کی روشنی میں
آدمی سمجھتا ہے، یہی صفت اس شخص کے نزدیک تمام اعراض میں
ضعیف ترین عرض ہے، اور تمام موجودات کے مقابلے میں ناقص ترین
ہستی اسی کی ہے، ایسی ناقص جسے اپنے وجود میں کسی قسم کا استقلال حاصل
نہیں ہے کیا اس شخص نے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس قول میں
غور نہیں کیا جو فرمایا گیا ہے کہ نورھم یسعیٰ بین ایدیھم وبایمانھم (ان کی روشنی
ان کے آگے آگے اور ان کی سیدھی طرف دوڑے گی) کیا اس نے اللہ تعالیٰ کے
اس ارشاد میں تامل نہیں کیا کہ من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور (جس کے لئے
اللہ نے روشنی نہیں بنائی پھر اس کے لئے کہاں روشنی ہے) اس نے
آیت ھل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون (کیا جو نہیں جانتے ہیں
وہ اور جو جانتے ہیں وہ دونوں برابر ہو جائیں گے) اس نے اللہ کے
رسول علیہ و آلہ السلام کے اس قول کو نہیں دیکھا جو فرمایا گیا ہے کہ
الایمان نور یقذفہ اللہ فی قلب المومن (ایمان ایک روشنی ہے جسے
اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے دل میں ڈالتا ہے) جس صفت کا یہ حال ہو اور
اس کے سوا بھی اور چیزیں اس کے متعلق وارد ہیں، بھلا اس کی حقیقت
وہ ہو سکتی جو کسی اضافت اور نسبت کی ہوتی ہے، جسے نہ خارج میں
کسی قسم کا تحصل و تعین میسر ہے، اور نہ ذہن میں اس کی یافت اس وقت تک

ہوسکتی ہے جب تک کہ طرفین کی یافت نہ ہوئے، علاوہ اس کے اس شخص کے شک کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں جو فرق ہے اس کو اس کا پتا نہ چل سکا، اور میں بار بار اس پر متنبہ کرتا چلا آرہا ہوں کہ کسی ایک ماہیت کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اپنی ہویت وجودیہ میں اس کے حصول کے مختلف طریقے ہوں، اور ایسی ماہیتیں جن میں مختلف معانی پائے جائیں، یہ ہوسکتا ہے اور یہ کثرت ہوتا ہے کہ ذاتہً واعتباراً ان کا وجود واحد وبسیط ہو، اب اس کے بعد اس شخص کے دعووں پر غور کرنا چاہئے کہ یہ جو اس شخص نے کہا کہ اپنی ذات کا ادراک شے کے لئے اگر بجنسہ خود شے کی ذات ہوگی تو جو کچھ ذات کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت ہوگی اور جو ادراک کی حقیقت ہوگی وہی ذات کی حقیقت ہوگی" اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ حقیقت سے مراد اگر وجود ہے، تو دونوں قضیوں کا عکس بغیر کسی خرابی کے صحیح ہے، مثلاً اگر ہم کہتے ہیں کہ مادّے سے مجرد جوہر کے وجود کا تحقق جب ہوگا، تو وہ اسی جوہر کا وجود ہوگا، اور جب شے کو اپنی ذات کا ادراک ہوگا تو یہ ادراک اسی شے کا تحقق ہوتا ہے، پس جب جوہر مجرد کے وجود کا ادراک ہوگا تو اس وقت یہ ادراک بجنسہ ایسا جوہر ہوگا جو مادّے سے مجرد ہے، اور اس میں کسی قسم کی کوئی غلطی نہیں ہے، بلکہ یہی بات صحیح اور درست ہے، اور یہ جو اس شخص نے کہا کہ جب ایک ثابت ہوگا، تو دوسرا بھی ثابت ہوگا" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہی واقعہ ہے، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ تالی باطل ہے، اگر اس کی یہ مراد ہے، کہ دونوں حقیقتوں میں وجوداً لزوم کا ہونا ضروری ہے، تو یہ دعویٰ غلط ہے، اور اگر حقیقت سے مراد مفہوم اور ماہیت ہے تو اس وقت تالی کے بطلان کا تو دعویٰ صحیح ہے، اور لزوم کا ہونا بھی مسلم ہے، لیکن جو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے، مقدم کا وہ مطلب نہیں ہے، اس لئے کہ حکماء میں کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ ادراک کا مفہوم بجنسہ وہ ہے جو مادّے سے مجرد ذات کا مفہوم ہے، الحاصل مغالطے کی وجہ وہی بات ہے کہ

مفہوم اور وجود یا ماہیت اور ہویت میں جو فرق ہے وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے جو شخص اس کا قائل ہے کہ علم صرف ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اگر وہ ادنیٰ تامل سے کام لے اور بہ ثبات عقل و ہوش سوچے، تو سمجھ سکتا ہے کہ جس اضافت اور نسبت کا نام وہ علم رکھتا ہے، یا اسے ادراک و شعور خیال کرتا ہے، آخر اس کا منشا اور اس کی بنیاد کس پر قائم ہے، چاہیئے کہ وہ اس پر غور کرے کہ آخر یہی نسبت بعض چیزوں کے متعلق کیوں حاصل ہوئی ہے اور بعضوں کے متعلق کیوں نہیں حاصل ہوئی یا بعض چیزوں سے یہ نسبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور بعضوں سے کیوں پیدا نہیں ہوتی، ماسوا اس کے ہمارے نزدیک سچ یہ ہے کہ نفس الامر میں جو نسبتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے لئے ضرور ہے کہ پہلے ان نسبتوں کے طرفین یا کسی ایک طرف میں کسی وجودی متقرر و ثابت امر کا حصول ہولے، کہ اضافت اور نسبت کا حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا، اور یہی متقرر و ثابت وجودی امر درحقیقت اس اضافت اور نسبت کا مبدء و منشا ہوتا ہے پھر یہ وجودی امر کبھی تو بجنسہ نسبت کے انھی اطراف میں سے کوئی طرف ہوتا ہے اور کبھی اس کی حیثیت کسی زائد صفت کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ اضافت اور نسبت قوام اور ماہیت میں ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے۔

فصل

شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں ان فصل میں انھی کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس سلسلے میں بعضوں نے کہا ہے، کہ علم اور تعقل خواہ کسی اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہو، یا معلوم و مدرک کی صورت کا عالم اور مدرک کے سامنے متمثل اور حاضر ہونے کا نام ہو، ہر حال میں ضرورت ہے کہ اس کا پتا چلایا جائے کہ آخر کوئی چیز جو جانی جاتی ہے اس کی ذات کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے، یا اس کے جاننے کی کیا کیفیت ہے، کیونکہ اگر علم کسی

اضافی امر کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ کسی قسم کی بھی نسبت ہو، وہ چاہتی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان پائی جائے، اس لئے کہ کوئی ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی طرف تو منسوب نہیں ہو سکتی، اور اس بنیاد پر کوئی چیز خود اپنی ذات کی عالم نہیں ہو سکتی، اور اگر شے کی صورت کے تمثل و حضور کا نام علم ہے، تو قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا تمثل اور حضور ہمیشہ دوسری چیز کے سامنے ہوتا ہے، لیکن شے کا خود اپنے سامنے حاضر ہونا یہ بالکل ناقابل فہم بات ہے، میں کہتا ہوں کہ سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنے ایسی چیز جو بالفعل موجود ہو، اس کے وجود کا کسی دوسری شے کے لئے ہونا در اصل علم کی صحیح حقیقت یہی ہے، بلکہ اور واضح لفظوں میں ہم کہتے ہیں کہ ایسی شے جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے کسی چیز کے وجود کا ہونا یہی علم ہے، خواہ اس چیز کا وجود خود اپنے لئے ہو، یا اپنے سوا کسی اور کے لئے ہو، اگر کسی اور کے لئے اس کا وجود ہے تو یہی وہ علم ہے جس کا تعلق غیر سے ہوتا ہے اور اگر غیر کے لئے نہیں ہے، تو وہ علم ہے جس کا تعلق خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، اور علم کی اس نسبت کا حال وہی ہے جو وجود کی نسبت کی کیفیت ہے، یعنے ذاتی وجود کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا قیام بذات خود ہوتا ہے اور کبھی اس وجود کا قیام غیر کے ساتھ ہوتا ہے، ثانی الذکر حالت اعراض کے وجود کی ہے کہ اس کا قیام اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتا ہے اور اول الذکر کی مثال جواہر کا وجود ہے کہ جوہری وجود کا ثبات و قیام غیر کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود ہوتا ہے، لیکن وجود اور ماہیت کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے در اصل اس کا وجود مجازی قسم کا ہوتا ہے کیونکہ وجود اور ماہیت میں واقعی مغائرت تو ہوتی نہیں، بلکہ یہ مغائرت صرف ذہنی تحلیل کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، الغرض اگرچہ طرفین میں مغائرت نسبت کے لوازم میں سے ہے، لیکن ہر جگہ اور ہر ظرف و مقام میں ضروری نہیں ہے کہ یہ مغائرت پائی جائے،

بلکہ جس ظرف و مقام میں نسبت پائی جاتی ہے اس ظرف کی حد تک یہ مغائرت محدود ہوتی ہے، پس نسبت کا وجود اگر خارج میں پایا جائے گا مثلاً اُبوّت (باپ ہونے کی نسبت) اور بنوت (بیٹا ہونے کی نسبت) کاتبیت (لکھنے کی نسبت) مکتوبیت (لکھے جانے کی نسبت) وغیرہ کا حال ہے تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین کا خارج میں پایا جانا ضرور ہے، اسی لئے یہ محال ہے کہ باپ اور وہ بیٹا جو اسی باپ کی طرف منسوب ہو، دونوں ایک ہی ذات نہیں ہو سکتے، یہ کیفیت تو اس نسبت کی ہے، جو خارج میں پائی جاتی ہے مگر جس نسبت کا وجود خارج میں نہیں بلکہ محض عقلی اعتبار میں اس کا تحقق ہو، تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین میں مغائرت بھی اسی ظرف تک محدود ہو گی جس ظرف میں وہ نسبت پائی جاتی ہے، اور اسی ظرف کے حساب سے یہ مغائرت بھی ہو گی، پھر اس دوسری قسم کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو اس کی یہ ہے، کہ خارجی وجود کے رو سے اگرچہ طرفین میں مغائرت نہیں پائی جاتی ہے (بلکہ صرف ذہن تک یہ مغائرت محدود ہے) لیکن باوجود اس کے ان دونوں طرفوں میں سے ہر طرف اپنی ایک ایسی خاص ماہیت رکھتا ہے جو دوسرے طرف کی ماہیت سے مختلف ہے، اور ایسی مختلف ہے، کہ اسی ذہنی تحلیل و تفصیل کے ظرف میں ہر ایک کے لئے ایک ایسا حکم اور ایسی خاصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسرے طرف کو ثابت نہیں ہے مثلاً وجود اور ماہیت کا جو حال ہے، کہ عینی اور خارجی وجود میں اگرچہ دونوں متحد اور ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ذہنی تحلیل کے بعد عقلی ظرف میں ان دونوں میں سے ایک کی حیثیت عارض و صفت کی ہے اور دوسری کی حیثیت معروض و موصوف کی ہوتی ہے، یعنی جب عروض کی اس نسبت کا خیال کیا جاتا ہے تو طرفین میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ یہ مغائرت خارج میں نہیں ہوتی اس لئے کہ عروض بھی تو خارج میں نہیں ہے بلکہ اس عروضی نسبت کا جو ظرف ہے یعنے تصور اسی میں یہ مغائرت بھی

پائی جاتی ہے، اس مقام میں عارض معروض کا غیر ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے معروض پر عارض کی حیثیت ایک ایسی زائد صفت ہونے کی ہے، جس کا وجود معروض کے وجود سے الگ ہے، جیسا کہ ان تمام چیزوں کا حال ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، یعنے مضاف کا وجود مضاف الیہ کے وجود سے جدا ہوتا ہے۔

دوسری صورت اس کی یہ ہے، کہ دونوں طرفین میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جاتی ہے، نہ خارج کے حساب سے اور نہ عقلی وذہنی تحلیل کے اعتبار سے، یعنے جو چیز نسبت اور اضافت سے موصوف ہوتی ہے، اپنی انتہائی بساطت کی وجہ سے کسی قسم کی ترکیب کی اس میں کسی طرح گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مبارک کا جو حال ہے کہ جب ذات حق کو مختلف صفات سے موصوف کیا جائے، یعنے کہا جائے کہ وہ بذات خود موجود ہے یا بذات خود قائم ہے یا بذات خود عالم ہے، یا یوں کہا جائے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں قدرت پائی جاتی ہے یا وہ ارادے والا ہے، یا اس کے لئے حیات ثابت ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں درحقیقت نسبت کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی لئے کہ یہاں کسی قسم کا اتصاف ہے نہ ربط وارتباط ہے، نہ عروض ہے نہ لحوق ہے الغرض اضافت ونسبت کی جتنی شکلیں ہیں ان میں کوئی شکل یہاں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ تو صرف وجود خالص ہے، اس کا یہی وجود بحت اور ہستی صرف "علم وقدرت ارادہ حیات اور تمام کمالات کی مصداق ہے، گویا خدا کی موجودیت یا اس کا موجود ہونا، یہ ایسی بات ہے، جو نہ یہ چاہتی ہے کہ یہاں کوئی صفت ہو اور موصوف ہو اس لئے کہ درحقیقت یہاں اتصاف ہی نہیں ہے، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ کوئی عارض ہو، اور معروض ہو، کیونکہ خارجاً ہو یا ذہناً یہاں سرے سے عروض ہی نہیں ہے، یہی حال حق تعالیٰ کے تمام اسمائ کا ہے، یعنے جو وجود کا حکم ہے، وہی ان اسمائ کا ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کے

اسماء ونیوں بجنسہ اس کا وجود ہی ہے) لیکن بااین ہمہ عقل یہ اعتبار کرتی ہے کہ ذات حق میں بھی صفت اور موصوف کا تعلق ہے، اور دونوں میں نسبت بھی پائی جاتی ہے، اسی عقلی اعتبار کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ وجود والے علم و ارادے والے ہیں، اس عقلی اعتبار کا منشا یہ ہے کہ یہی صفات اور معانی بعض ممکنات میں بھی پائے جاتے ہیں، لیکن ممکنات میں ان کا تحقق عروض کے رنگ میں ہوتا ہے یعنی یہ صفات ان ممکنات کو عارض ہوتے ہیں، اور یہی عروض انصاف کا منشاء بن جاتا ہے جس کے بعد عروض اور انصاف وغیرہ والی نسبت بھی یہاں پائی جاتی ہے، پھر دلیل سے چونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پر نہ اس کا وجود زائد ہے اور نہ اس کے کمالات اس لئے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود بذات خود قائم ہے اور یہی حال اس کے علم کا اور قدرت کا، اور دیگر نعوت وصفات کا ہے یعنی سب کے سب بذات خود قائم ہیں، الغرض ذات حق اور ان کمالات وصفات کے درمیان یوں عقل اضافت اور نسبت کا اعتبار کرتی ہے، یعنے ان ممکنات پر جن میں صفات ذات پر زائد ہوتے ہیں، خدا کی ذات کو قیاس کیا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات زوائد سے پاک ہے، نہ کہ ان صفات اور ذات حق کے درمیان نسبت ثابت کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق کے اعتبار سے نسبت کی حیثیت صرف ایک مجازی امر کی ہے، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ترکیب اور کثرت وغیرہ کی نسبتوں سے پاک ہے، اور یہ چیزیں اس کی ذات سے مسلوب ہیں، اور جب نسبت کی یہ حالت ہے، تو یہی حال اس نسبت کے طرفین کی باہمی مغائرت کا بھی ہے۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز جو مادّے سے مجرد اور پاک ہے جب وہ خود اپنی ذات کی

عاقل و عالم ہوتی ہے، تو اس وقت جو نسبت یہاں پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت بھی وہی ہے (یعنی حق تعالیٰ کی ذات وصفات کی درمیانی نسبت کا جو حال ہے) کیونکہ اس میں بھی واقع میں خارجاً و ذہناً کسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی ہے، البتہ شئے کو جب اپنے سوا دوسری چیزوں کا علم ہوتا ہے، اس وقت عالم و معلوم کے درمیان ایک قسم کی نسبت چونکہ پائی جاتی ہے، اسی پر قیاس کر کے عقل یہاں بھی (عالم و معلوم عاقل و معقول) میں نسبت کا اعتبار کرتی ہے، پس واقعۃً نسبت اور اضافت کا سرے سے یہاں وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت یہاں جو چیز پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک بسیط ذات ہوتی ہے، جو اپنی ذات سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتی، اور ہمارے خیال میں چونکہ علم اسی وجود کا نام ہے، جو مادّے سے مجرد ہو، اس لئے اس قسم کا وجود جس طرح خود اپنی ذات کے لئے موجود ہوتا ہے اسی طرح اپنی ذات کے لئے وہ معلوم و معقول بھی ہوتا ہے، گویا جس طرح وجود کے موجود ہونے سے نہ تو ذات میں دوئی پیدا ہوتی ہے اور نہ ذات کی حیثیت میں دوئی واقعۃً پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ سارا کھیل ذہنی اعتبارات کا ہوتا ہے، اسی طرح اس وجود کے معلوم اور معقول ہونے کی وجہ سے نہ ذات میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اور نہ حیثیتوں اور جہتوں کے اعتبار سے یہاں مغائرت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بلکہ (عالم و معلوم) کے صرف معانی اور مفہوم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایسے مختلف معانی اور مفہومات جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں کبھی وجوداً متحد بھی ہوتے ہیں، اگرچہ بعض دوسرے مقامات میں وہی متعدد وجودوں کی شکل میں خارج میں، یا مختلف جہات اور حیثیات کے رنگ میں ذہن میں پائے جاتے ہیں الحاصل ایسی ذات جو مادّے سے مجرد اور بسیط ہوتی ہے، چونکہ موضوع اور محل سے وہ مجرد ہوتی ہے اس لئے اس پر جوہر کا مفہوم صادق

آتا ہے، اور چونکہ وہی ذات ایک ایسی صورت بھی ہوتی ہے جو مادّے سے مجرد ہے اس لئے اس پر عقل کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، اور چونکہ وہ خود اپنی ذات ہی کی صورت ہوتی ہے اس لئے اس پر معقول اور معلوم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ غیر کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے اور اپنے سامنے موجود ہوتی ہے اس لئے اس پر عاقل اور عالم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، پھر چونکہ شرور اور برائیوں سے وہ پاک ہوتی ہے اس لئے وہ محبوب بھی ہوتی ہے اور چونکہ اپنی اس خیر اور بھلے ہونے کا اسے علم ہے اس لئے وہ اپنی ذات کی محب اور چاہنے والی بھی ہوتی ہے، یوں ایک ہی ذات پر ایسے مختلف اضافی معانی صادق آسکتے ہیں اور اس طور پر صادق آسکتے ہیں کہ ان کی وجہ سے اس ذات واحد میں نہ کسی قسم کی کثرت و ترکیب پیدا ہو اور نہ واقع میں کسی قسم کی مغائرت اس کی ذات میں پائی جائے، بلکہ یہ کثرت و مغائرت صرف ان معانی اور مفہومات تک محدود ہوگی اب اس کے بعد میں اس مسئلے کے متعلق چند خاص مباحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

صاحب تشکیک (یعنے امام رازی) نے لکھا ہے:-

شیخ کا بیان ہے کہ ایسی ماہیت جو مادّے سے مجرد و معرّا ہو، اس کا کسی شے کے سامنے ہونا کسی چیز کے معلوم و معقول ہونے کے بس یہی معنے ہیں اب یہ مجرد ماہیت جو کسی شے کے سامنے ہوگی کبھی خود وہ اس کی ذات ہوتی ہے اور کبھی یہ شے اس کی غیر ہوتی ہے، بہر حال کسی شے کے سامنے ہونے کا مفہوم یقیناً اس مفہوم سے عام ہے جو کسی غیر کے سامنے ہونے کے فقرے سے سمجھا جاتا ہے، اگر شیخ کے اس بیان کے متعلق کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی بات تو بجنسہ پیچیدگی کی وجہ بن سکتی ہے، یعنے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شے کے سامنے ہونا یہ تو ایک

اضافی حالت ہے جس کا تصور طرفین کے بغیر ممکن نہیں (پھر جس طرح یہاں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوسکتی ہے، یہ تقریر کی گئی ہے۔ بجنسہ اسی تقریر کو یوں بھی کرسکتے ہیں کہ) کسی شے کے محرک ہونے کا مفہوم بھی عام ہے، یعنے شے خود اپنی ذات کی محرک ہو، پس ثابت ہوا کہ شے خود اپنی ذات کی بھی محرک ہوتی ہے، یا کسی شے کا موجد ہونا اس کا مفہوم بھی عام ہے کہ خود اپنی ذات کی موجد ہو، یا غیر کی، چاہئے کہ اس بنیاد پر خود اپنی ذات کے موجد ہونے کو جائز قرار دیا جائے لیکن کوئی شخص اس دلیل کو کیا مان سکتا ہے؟ اور اس دعوے کی تصحیح کرسکتا ہے؟ پس اگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوتی ہے، اس دعوے کو اسی قسم کی دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے صحیح نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوسکتی ہے، اور خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہوسکتی، سچی بات یہ ہے کہ یہ ہو، یا وہ ہو یہ دونوں باتیں محض اس بنیاد پر ثابت نہیں ہوتیں کہ ان کا مفہوم عام ہے، بلکہ ان میں سے ہر دعوے کی دوسری دلیلیں ہیں، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے معقول و معلوم ہونے کا مطلب عام ہے خواہ شے خود اپنی آپ معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو تو اس سے یہ غرض نہ تھی کہ محض اس عمومیت ہی سے یہ دعویٰ ثابت ہوجاتا ہے کہ شے اپنی ذات کی معقول و معلوم ہوسکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو چاہئے، کہ جمادات جب کسی چیز کے معلوم و معقول ہوں، تو محض اسی وجہ سے یہ جائز قرار پاجائے کہ جمادات بھی خود اپنی ذات کے معلوم بن سکتے ہیں، آخر یہ بھی تو غور کرنا چاہیئے، کہ عام خاص کو جب لازم نہیں ہوتا تو پھر صرف مفہوم کی عمومیت سے معلوم ہونے کی ایک خاص شکل کیسے ثابت ہوسکتی ہے مثلاً اگر کسی شے کے متعلق حیوان ہونا ممکن ہو، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوسکتا ہے کہ اس کا انسان ہونا بھی لازمی طور پر جائز ہوگا، ہاں! حیوان ہونا انسان ہونے کے منافی نہیں ہے،

اور شیخ کی غرض بھی یہی ہے کہ معلوم و معقول ہونے کی دونوں صورتوں میں منافات کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے، یعنے بسا اوقات یہ خیال جو گذرتا ہے کہ شئے کا عاقل اور عالم ہونا، یہ چاہتا ہے کہ معقول اور معلوم کی ذات عالم اور عاقل کی ذات کی غیر ہو، جیسا کہ ایسی دو چیزوں میں مغائرت کا ہونا ضروری ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور یہ بات اس کے منافی ہے کہ شئے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، اسی غلط فہمی کو شیخ نے یہ بیان کر کے مٹانا چاہا ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، ان میں ایک کا دوسرے سے خارج کے اعتبار سے غیر ہونا، یہ بات محض مضاف یا اضافت کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے، اس لئے کہ اضافت یا مضاف کا مفہوم اگر کچھ چاہتا بھی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دونوں مضافوں کے مفہوم میں مغائرت ہونی چاہئے، نہ کہ دونوں کے وجود میں مغائرت کا واقعۃً پایا جانا ضرور ہے بلکہ وجوداً مغائرت بعض مضافات میں جو پائی جاتی ہے، یہ چیز خود ان کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ یہ ان بیرونی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اور خارجی دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، مثلاً محرک کا جو مفہوم ہے اس کا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہے کہ تدریجی طور پر کسی چیز میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر کے مبدء اور سبب کا نام محرک ہے، لیکن یہ بات کہ جس چیز میں یہ تغیر پیدا ہوتا ہے، اس کو اس محرک کے سوا اور اس کا غیر ہونا چاہئے، یا اس کا عین ہونا چاہئے، یہ محرک کے مفہوم سے خارج ہے، یہی حال موجد اور فاعل وغیرہ کے مفہوموں کا ہے، اگرچہ دوسرے ذرائع سے ہمیں یہ معلوم ہی کیوں نہ ہوا ہو، کہ محرک کو متحرک کا اور موجد کو موجَد (یعنے جو چیز ایجاد کی گئی) کا، اور فاعل کو مفعول کا وجوداً و ہویتۃً غیر ہونا چاہئے بہر حال ان امور میں صرف ماہیتۃً و مفہوماً مغائرت اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ وجوداً و ہویتۃً بھی مغائرت ہے، بخلاف اس کے شئے جب خود

اپنی آپ عالم ہوتی ہے، تو یہاں عالم و معلوم عاقل و معقول میں مفہوماً مغائرت ہوتی ہے اور وجود وہویت میں دونوں متحد ہوتے ہیں یہ بات الگ دلیل سے ثابت ہوتی ہے، بہر حال ایسی ہویت جو مادّے سے مجرد ہو، اس میں عالم و معلوم اور عاقل و معقول کا باہم متحد ہونا، اس مسئلے کی صرف اس لئے تصحیح نہیں کی جاتی ہے، کہ شے کے معلوم و معقول ہونے کا مفہوم عام ہے یعنے خود اپنی ذات کی معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو، دونوں کی اس میں گنجائش ہے، بلکہ جیسا کہ بتاتا چلا آرہا ہوں کہ مستقل برہان سے اس مسئلے کا جواز ثابت کیا گیا ہے، اسی طرح ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی علت بھی ہو، اور معلول بھی، اس میں جو منافات ہے، یہ بات بھی الگ طریقے سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ صرف علت و معلول کا مفہوم ہی یہ چاہتا ہے، یہی وہ مطلب ہے جس پر چاہیے کہ بعض اہل علم کے اس قول کو محمول کیا جائے، جو انھوں نے اس موقعے پر لکھا ہے کہ :—

اضافی امور کے سلسلے میں علم کا بھی شمار ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ایک ذات میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں تو گویا وہ ایک ذات بمنزلۂ دو ذاتوں کے ہو جاتی ہے، الغرض اضافت اور نسبت کی وجہ سے اس کی عالم ہونے کی حیثیت اس ذات کی مخالف ہے، جب اس کے معلوم ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے، اسی لئے، جب یہ دو مختلف جہتیں کسی ایک ذات میں پائی جاتی ہیں، تو وہاں اضافت اور نسبت کے وجود کی تصحیح ہو جاتی ہے (یعنے نسبت جو طرفین کو چاہتی ہے وہ طرفین پیدا ہو جاتے ہیں)۔

اس شخص نے شیخ کی کتاب مباحثات سے اپنے مدعا کی تائید میں حسب ذیل عبارت بھی پیش کی ہے :—

ہر شخص کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور ایک شخصیت ہوتی ہے، اور اس کی شخصیت کو شخص کی ماہیت پر زائد ہونے کی حیثیت

حاصل ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، پھر اگر یہ ایسی حقیقت
ہے، جو اس شخصیت کو چاہتی ہے یعنے یہ شخصیت اس کی اقتضا ہے،
تو اس قسم کی نوع اسی شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتی ہے، اور اگر ایسا
نہیں ہوتا تو پھر اس حقیقت میں کثرت پیدا ہوتی ہے، چونکہ خود
یہ حقیقت، اور وہ مجموعہ جو اس حقیقت اور شخصیت دونوں سے
مل کر تیار ہوا ہے، مغائر ہے، اور اضافت و نسبت کی تصحیح کے لئے
اتنی مغائرت کافی ہے، اسی وجہ سے اس حقیقت کے عالم ہونے کی
نسبت اس مجموعے کی طرف کرنا جائز ہو جاتا ہے (کہ منسوب اور
منسوب الیہ میں اتنی مغائرت کافی ہے) ۔
میں کہتا ہوں کہ مباحثات میں میری نظر سے یہ عبارت نہیں گذری،
اور بہ ظاہر یہ شیخ کا کلام معلوم بھی نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو
جب خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے تو عالم اور
معلوم ہونا یہ اس کی براہ راست صفت ہی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ تو بالذات
وجود کی صفت ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود پر تشخص کو زائد ہونے کی
حیثیت حاصل نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کو اس کی ماہیت پر بھی
تقدم حاصل ہے، اور ماہیت کی جو نسبت اور اضافت وجود کی طرف
ہوتی ہے اس پر بھی، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے کی ماہیت کی
اس شخص کی طرف اضافت جس کا مرتبہ وہی ہے جو وجود کا مرتبہ ہے،
ظاہر ہے کہ ماہیت کے وجود کے بعد ہوگا، پس ماہیت اس تشخص کی طرف
اس وقت تک منسوب نہیں ہو سکتی جب تک کہ ماہیت تشخص پذیر
نہ ہولے نتیجہ یہ نکلا کہ تشخص ہی کو ایسی صورت میں خود تشخص کی طرف
مضاف کیا جا رہا ہے، اور ایک شخصی واحد ذات کے متعلق یہ ماننا
پڑے گا کہ خود وہ اپنی ذات کی طرف متعدد جہتوں سے نہیں بلکہ ایک ہی
جہت اور حیثیت سے منسوب ہے پس بہتر وہی ہے، جو پہلے کہا گیا، یہاں
یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ تشخص تو ایک وجودی صفت کا نام ہے،

اس لئے چاہیئے کہ اس کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، آخر فصل کو جو نسبت اس جنس سے ہوتی ہے جس کا تقوم اسی فصل سے ہوتا ہے وہاں کیا کلیہ نہیں ٹوٹ جاتا ہے؟، اسی طرح وجود کو جو نسبت اس ماہیت سے ہوتی ہے جس کا تحصل اسی وجود سے ہوتا ہے، وہاں بھی یہ لوٹ جاتا ہے، نیز صورت کو جو نسبت اس مادّے سے جس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے وہاں بھی یہ قاعدہ غلط ہو جاتا ہے، دراصل ان مسائل میں تحقیق وہی ہے جس کا مسلسل تذکرہ میں نے مختلف مقامات میں کیا ہے یعنے ان امور سے فی الواقع وجوداً اشیاء موصوف ہی نہیں ہوتے، کیونکہ وجوداً تو یہ بجنسہ خود موصوف کی ذات ہی ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی حیثیت صفت ہونے کی ہوتی ہی نہیں، البتہ عقل اپنے ذہن کی تخلیلی قوت سے ان میں صفت و موصوف کو پیدا کرتی ہے۔

فصل

ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہیئے کہ ادراک وعلم کی چار قسمیں ہیں، احساس[۱] تخیل[۲] توہم[۳] تعقل[۴]، مدرِک (عالم) کے سامنے جو مادّہ حاضر ہوتا ہے، اس مادّے میں جو چیز خاص حالات اور ہیئت کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ اسی چیز کے ادراک کا نام احساس ہے خاص حالات اور خاص ہیئت وغیرہ سے مراد وہ باتیں ہیں جو شئے کو اینْ (جگہ) متیٰ (وقت) وضع کیف وکم وغیرہ کے اعتبار سے ثابت ہوں ان صفات میں سے بعض صفات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان جیسے صفات سے شئے خارج میں جدا نہیں ہوسکتی اور ان صفات میں کوئی غیر شئے کا شریک بھی نہیں ہوتا، (احساس میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے) کہ وہ چیز جس سے احساس پیدا ہوتا ہے اور جو چیز بالذات محسوس ہوتی ہے، اور مدرک وعالم کے سامنے براہ راست جیسے حضور حاصل ہوتا ہے، وہ اس شئے کی صورت ہوتی ہے نہ کہ خود وہی شئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ محسوسات سے جب تک حس کو لینے والے میں کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا، اس وقت تک بالفعل احساس ہو، یا بالقوۃ دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ

حس کرنے والے ہیں جب محسوس سے کوئی اثر پیدا ہو، تو چاہیئے کہ یہ اثر اس حاسّے کے مناسب بھی ہو، کیونکہ اگر اس کے مناسب نہ ہوگا تو اس اثر کے حصول سے حاسّے میں احساس کی کیفیت پیدا نہ ہوگی، اسی وجہ سے یہ واجب قرار دیا گیا ہے کہ حس میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ شے کی صورت ہوتی ہے، اور ایسی صورت ہوتی ہے جو مادے سے مجرد اور پاک ہے لیکن حس میں شے کی صورت کو مادّے سے پورے طور پر مجرد کرنے کی قوت چونکہ نہیں ہوتی، اسی لئے احساس میں صورت کی مادّے سے تجرید تام نہیں ہوتی، یعنے احساس کا تعلق بھی اگرچہ صورت ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ صورت مادی آلائشوں سے بالکلیہ پاک وصاف نہیں ہوتی۔

اسی طرح شے کا مذکورہ بالا حالات اور خصوصیات (یعنے این متیٰ وضع کم وکیف کی وجہ سے جو خصوصیات پیدا ہوتے ہیں) ان کے ساتھ ادراک وعلم کا تعلق یہی تخیل ہے، اس لئے کہ تخیل تو اسی چیز کا کیا جا سکتا ہے، جس کا احساس کیا گیا ہو، یعنے جو چیز محسوس ہو چکی ہے، اسی کا خیال کیا جا سکتا ہے، لیکن تخیل والا ادراک اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب شے کا مادہ مُدرِک اور عالم کے سامنے حاضر ہو، اور اس وقت بھی جب حاضر نہ ہو، (بخلاف احساس کے کہ اس میں شے کے مادّے کا مدرک کے سامنے حاضر رہنا ضروری ہے) ایسا معنے جو محسوس نہ ہو، اسی کے ادراک کا نام توہم ہے، لیکن ضرور ہے کہ اس معنے کا تصور کلی طور پر نہ کیا جائے بلکہ کسی محسوس چیز کی طرف وہ معنے منسوب ہو، چونکہ یہ معنے شخصی امر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا اور شے کا ادراک جب کسی اور حیثیت سے نہیں بلکہ فقط اس کی ماہیت کی حیثیت سے کیا جائے تو اسی کا نام تعقل ہے، اب خواہ اس ادراک میں صرف ماہیت ہی پیش نظر ہو، یا ماہیت کے ساتھ وہ صفات بھی ماخوذ ہوں، جن کا ادراک اسی طرز پر کیا گیا ہو، (یعنے ان صفات کا ادراک بھی کلی شکل میں کیا گیا ہو) بہر حال ادراک کی ان تمام قسموں میں مادّے سے کسی نہ کسی قسم کی

تجرید ناگزیر ہے، تجریدی سلسلے میں ان ادراکات کی جو ترتیب ہے، اس کا یہ اجمالی بیان تھا، اب ان کی کچھ تفصیل کی جاتی ہے۔

ادراک کی پہلی قسم (احساس) تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے[1] یعنی ادراکی آلے کے سامنے مادے کا حاضر ہونا[2] ان خصوصیات، وہیات کا شے کے ساتھ لپٹے رہنا جن کا ذکر کیا گیا، مُدرَک[3] (اور محسوس) کا جزئی امر ہونا، دوسری قسم (تخیل) میں پہلی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ تیسری قسم میں پہلی دو شرطیں ساقط اور چوتھی میں تو سارے شرائط ساقط ہو جاتے ہیں۔

اب یہ معلوم کرنا چاہیئے، کہ وہمی اور عقلی ادراک میں بالذات کسی قسم کا فرق نہیں ہے، بلکہ یہ فرق بیرونی امر کا نتیجہ ہے، یعنے ایک کی اضافت جزئی امر کی طرف ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ نہیں ہوتا، گویا اس بنیاد پر ادراک کی درحقیقت تین ہی قسمیں ہیں، جیسے عوالم کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ تین ہی ہیں، وہم کے متعلق ایسا سمجھنا چاہیئے کہ وہ عقل ہی ہے، جس کا اپنے مقام اور درجے سے تنزل ہو گیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر ادراک میں جسمانی قالب اور مادی ہیکلوں سے اشیاء کی حقیقتوں، اور ان کی روح کو کسی نہ کسی طرح سے گویا جدا کیا جاتا ہے، وہ صورت جو محسوس ہوتی ہے، اس کو بھی مادے سے چھڑا کر جدا کیا جاتا ہے لیکن اس کی جدائی ناقص ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی حاضری اس میں ضروری ہے، اور خیالی صورت میں مادے سے جدا کرنے اور چھڑانے کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کی حالت ایک درمیانی حالت کی سی ہوتی ہے، اسی لئے خیالی صورتوں کا دونوں عالموں کے بیچ میں جو عالم ہے اس سے تعلق ہوتا ہے، یعنے محسوسات کے عالم اور معقولات کے عالم کے بیچ میں اس کا مقام ہے، ان دونوں کے مقابلے میں عقلی صورتوں کو مادے سے کامل طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، اور یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب صورتیں مادے سے ماخوذ ہوتی ہیں لیکن اگر یہ حال نہ ہو، بلکہ صورت بذات خود عقل ہی ہو، تو اس وقت اس قسم کے تجریدی اعمال میں سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی،

اور یہ ان معانی کا حال ہے، جن کے ادراک سے نفس ایک ایسا عقلی عالم بن جاتا ہے، جس میں یہ تمام امور ترتیب سے موجود ہوتے ہیں، یعنے (کائنات) کے نقطۂ آغاز (حق تعالیٰ) سے شروع ہوکر ان ملائکہ تک جو ملائکۂ مقربون کے نام سے موسوم ہیں، اور ان سے آگے بڑھ کر ان نفوس تک جن کا مرتبہ ملائکۂ مقربین کے بعد ہے، اور ان سے آگے بڑھ کر آسمانوں تک، اور آسمانوں سے عناصر تک عناصر کے بعد جو کل عالم کی ہیئت ہے، اور جو کل کی طبیعت ہے الغرض اس ترتیب سے نفس ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے، اور یوں وہ ایک ایسا عقلی عالم اور عقلی جہان بن جاتا ہے، جو عقل اول کے نور سے روشن ہوتا ہے۔

اسی طرح جو چیز بذات خود خیالی صورت ہوتی ہے، اس کے تخیل میں بھی نفس کو تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ وہ صورتیں ہیں، جن کے ساتھ نفس کا اتصال ہوتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ جاننی (بہشتی) عالم اور ایسا ملک کبیر بن جاتا ہے جو اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اس کی بڑائی آسمان و زمین کی بڑائی کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ جتنے عوالم ہیں، وہ محض اپنی صورتوں ہی کی بنیاد پر عوالم ہیں نہ کہ اپنے مادے کی بنیاد پر۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے، کہ کسی شے کے تعقل میں آدمی کو جو ضرورت ہوتی ہے، کہ بیرونی اور اجنبی عوارض سے اسے پاک وصاف اور مجرد کرے تو یہ عوارض اشیاء کی ماہیت اور ماہیت کے معانی و اوصاف نہیں ہوتے، اس لئے کہ کسی خالص شے کا تعقل کرنا، یا اس شے کے ساتھ کسی صفت کا بھی تعقل ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اسی طرح تخیل میں جن چیزوں سے تجرید کی ضرورت پیش آتی ہے وہ ان چیزوں کی خیالی صورتیں نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ کسی شے کا خود تخیل کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ہیئت کا بھی تخیل کیا جائے ان دونوں میں بھی کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ درحقیقت ادراک میں جن چیزوں سے رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں وہ شے کے وجود کے بعض خاص پیرائے اور

ہوا کی بعض خاص نوعیتیں بھی ہوتی ہیں یعنے وجود کی یہ نوعیتیں ایسی تاریک اور ظلمانی ہوتی ہیں جنھیں اعدام اور نیستیاں ہر طرف سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور وہی ادراکی قوتوں، اور غیبی امور کے درمیان حجاب اور پردہ بننے کا کام کرتی ہیں، اشیاء کے وجود کے ان ظلمانی نوعیتوں کی مثال مثلاً مادے میں کسی چیز کے وجود کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ مادہ جو وضع کی صفت سے موصوف ہوتا ہے (یعنے بعض چیزوں کے اعتبار سے قرب و بعد کو قبول کرتا ہے، اور خاص جگہ خاص سمت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے) مادے کی یہی حالت ادراکی قوتوں پر صورتوں کے انکشاف میں مانع آتی ہے، اسی طرح شے کا حس میں یا خیال میں ہونا یہی چیز اس کے عقلی ادراک کی راہ میں مانع آتی ہے، کیونکہ حسی اور خیالی امور بھی مقداری وجود رکھتے ہیں اگرچہ ان کی مقدار مادے سے مجرد ہوتی ہے، اور ایسی چیز جس کا تعقل کیا جاتا ہے یا جو معقول ہوتی ہے اور عقل اس کا ادراک کرتی ہے اس کا وجود مقداری وجود نہیں ہوتا، بلکہ حسی اور خیالی دونوں وجودوں سے وہ پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ دونوں عالم (حس وخیال) سے بالاتر ہے۔

بہر حال گذشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ وجود کے پیرایے، اور طریقے، مختلف ڈھب اور مختلف مدارج کے ہوتے ہیں، یعنے بعض وجود عقلی مرتبے میں پایا جاتا ہے، بعض نفسانی اور بعض ایسے ظلمانی اور تاریک مراتب سے تعلق رکھتے ہیں، جن کے ساتھ ادراک متعلق نہیں ہوسکتا اور وہ ادراکی نہیں ہوسکتے، یہ حال تو وجود کا ہے باقی ماہیتوں کی حالت تو وجود ہی کی تابع ہے، یعنے جس طبقے سے وجود کا تعلق ہوتا ہے اسی سے ماہیت کا بھی، مثلاً انسانی ماہیت کبھی تو شخصی مادی انسان کی شکل میں پائی جاتی ہے اور کبھی نفسانی انسان ایک رنگ میں اور کبھی ایسے کلی عقلی انسان کے قالب میں کہ سارے آدمی اس کی عقلی اجتماعی وحدت کے اندر چھپے ہوتے ہیں، اور اس عقلی وحدت میں اگرچہ انسان کا یہ وجود نوع انسانی کے ساتھ متحد ہوتا ہے لیکن اس میں

کثرت کی گنجائش نہیں ہوتی، میری اس تقریر سے اس مشہور شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو قوم کی عام کتابوں میں پایا جاتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے، کہ عقلی صورت کا چونکہ جزئی نفس میں حلول ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت وہی ہوگی جو عرض کی اپنے موضوع و محل میں ہوتی ہے، یعنی عقلی صورت عرض ہوگی اور نفس اس کا موضوع و محل ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی صورت بھی جزئی ہی ہوگی اور نفس میں حلول ہونے کی صفت، نیز جس قسم کا تشخص اس کو عارض ہوگا اور عرض ہونے کی کیفیت، پھر نفس کے صفات کے ساتھ اتصال کی وجہ سے جس قسم کے صفات اس عقلی صورت کو عارض ہوں گے اگرچہ اس کی ذات سے وہ خارج ہیں اور ان کی حیثیت اجنبی اور غریب عوارض کی ہوگی، لیکن بایں ہمہ ان صفات کا اس عقلی صورت سے جدا ہونا ناممکن ہے، اور یہ چیز حکماء کے اس دعوے کے خلاف ہے جو وہ کہتے ہیں کہ عقل اس پر قادر ہے کہ صورت کو تمام غریب اور اجنبی خارجی عوارض سے مجرد و پاک کر کے تصور کر سکتی ہے، اس شبہے کا مشہور جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مختلف افراد و اشخاص میں جو انسانیت مشترک ہو کر پائی جاتی ہے، دراصل بذات خود یہ تمام بیرونی عوارض اور خارجی لواحق سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس انسانیت کا علم چونکہ ایک کلی امر کا علم ہے اس لئے اس علم کو بھی علم کلی کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں خود یہ علم بھی کلی ہی ہے، بلکہ اس علم کا معلوم چونکہ کلی ہے، اس لئے یہ خیال کر کے کہ طلبہ اور متعلمین واقعے کو سمجھے ہوئے ہیں خود اس علم پر بھی علم کلی ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں، مگر عوام حکماء کے اصل مقصد سے ناواقف ہو کر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم کلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں کلی صورت پائی جاتی ہے، (اور پھر اسی بنیاد پر وہ شبہہ کیا گیا) لیکن شبہے کے اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے مقصد یہ ہے، کہ زید میں مثلاً جو انسانیت پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہے جو عمرو میں پائی جاتی ہے، کیونکہ انسانیت کا

وہ مفہوم جو زید و عمرو دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یقیناً یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہوسکتی جو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور جو انسانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے وہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہوسکتی جو دونوں میں ایک ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ یہ انسانیت جو دونوں میں مشترک ہے اس کا جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے، یہ بجنسہ وہ نہیں ہوسکتا جو ہر دو کے ساتھ ہے بلکہ جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے وہ دونوں میں پائی جانے والی انسانیت کا جز ہوگا، اسی طرح تین آدمیوں میں جو چیز پائی جائے گی، یہ بجنسہ وہ نہیں ہوسکتی، جو ان تینوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، بلکہ ہر ہر میں اس مجموعے کی تہائی پائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ خارج میں انسانیت کی تعداد وہی ہوگی جو انسانی افراد اور اشخاص کی تعداد ہوگی ہاں اگر انسان کو اس طور پر تصور کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے، اور اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی شرط پیش نظر ہو، یعنے لابشرط شئے کے مرتبے میں اس کا تصور کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے انسانی ماہیت بجز انسانی ماہیت ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، یعنے اس نقطۂ نظر سے نہ وہ واحد ہے نہ کثیر نہ کلی ہے نہ جزئی اسی کے ساتھ اس میں کوئی ایسی بات بھی نہیں پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے انسانیت کے اس مرتبے میں اور ان امور میں کسی قسم کی منافات ہو، گویا جزئی کے ساتھ ایسی صورت میں وہ جزئی ہوئی ہوگی اور کلی کے ساتھ کلی واحد کے ساتھ واحد کثیر کے ساتھ کثیر باقی وہ انسانیت جس میں متعدد اور کثیر اشخاص و افراد شریک ہوں، اس قسم کی انسانیت کا وجود عقل کے سوا اور کہیں نہیں پایا جاسکتا، اور اس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ بایں حیثیت کہ یہ ایک ایسی واحد صورت ہے جو کسی واحد عقل مثلاً زید کی عقل میں پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے تو وہ جزئی ہوگی اور چونکہ اس کا تعلق ان کثیر اشخاص و افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے اس لئے وہ کلی ہوگی، اور ان متعدد اور کثیر اشخاص کے ساتھ اس کے تعلق کے یہ معنے ہیں، کہ یہ صورت جس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ کثیر ہو، اور اس کی بھی کہ وہ کثیر نہ ہو، اس کے ذریعے سے جس انسانیت کا ادراک ہو رہا ہے وہ ان کثیر اشخاص

اور متعدد افراد کے مادّوں میں سے جس مادّے میں بھی پائی جائے گی، وہ بجنسہ وہی شخص ہوگی، یا ان اشخاص و افراد میں سے جس شخص اور فرد کا ادراک کسی صاحب عقل کو ہوگا، تو اس وقت بھی انسانیت کی بجنسہ اسی صورت کا عقل میں حصول ہوگا، پس اس انسانیت کے مشترک ہونے کا تو یہ مطلب ہے، باقی اس پر جو تجریدی عمل کیا جاتا ہے، تو اس کے مجرد ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ طبیعت اور ماہیت جس کی طرف اشتراک کا انتساب کیا گیا ہے اس کو خارج کے مادی لواحق اور عوارض سے پاک وصاف کر کے ذہن نے تصور کیا ہے، یعنے خارجی مادی لواحق سے اس کا انتزاع کیا گیا ہے، اگرچہ ایک دوسرے اعتبار سے (یعنے ایک جزئی عقل و نفس میں پائے جانے کی وجہ سے) ایسے ذہنی لواحق و عوارض سے یہ گھری ہوئی ہے، جن کی وجہ سے اس میں تشخص اور تعین پیدا ہو جاتا ہے، الغرض مذکورۂ بالا دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار سے تو اس کی یہ حیثیت ہے، اس کے ذریعے سے دوسری چیز دیکھی جاتی ہے اور دوسری چیز کا ادراک کیا جاتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے اس کی یہ حیثیت نہیں ہوتی، بلکہ اس اعتبار میں خود اسی کو دیکھا جاتا ہے اور خود اس کی اپنی ذات کا ادراک کیا جاتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اگر عقلی تشخص سے موصوف ہو، اور پھر متعدد و کثیر امور میں وہ مشترک ہو، اس میں میرے نزدیک کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، اور مجھ ہی سے تم یہ بھی سن چکے ہو کہ عقلی صورت کا ذہن میں حلول اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طریقے سے اعراض کا حلول اپنے اپنے محل میں ہوتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت عقلی صورت کے لئے ناگزیر ہوتا کہ وہ ذہن کے شخصی خصوصیات اور نفس جن عوارض اور حالات میں گھرا ہوا ہے، ان سے وہ بھی متشخص اور تعین پذیر ہو جائے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی تھی کہ نفس جب تک نفسانی عوارض و حالات کے ساتھ مقید رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ بالفعل عالم و عاقل ہی بن سکتا ہے اور نہ اس کے معقولات و معلومات

بالفعل معقولات و معلومات کی شکل اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ نفس جب تک طبعی وجود یا نفسانی وجود کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس وقت تک عاقل اور معقول یا عالم و معلوم ہونے کی اس میں صرف صلاحیت و قوت ہوتی ہے، لیکن ان امور کی فعلیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، البتہ جب اس وجود سے منسلخ اور جدا ہو کر اس کا وجود ایک دوسرے طرز کا وجود ہو جاتا ہے، اور اس کا تشخص عقلی و کلی تشخص کا رنگ اختیار کر لیتا ہے تب بجنسہ اپنے معقولات و معلومات بن جانے کے وہ لائق ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں تمام اشخاص و شخصیات کے ساتھ اس کی نسبت مساوی ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ عقلی صورت کا احاطہ نفسانی حالات نہیں کرتے اور نہ نفسانی ہیئتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہے، اور نہ اس کا وجود نفسانی قسم کا وجود ہوتا ہے، یعنے نفسانی عوارض و صفات مثلاً شہوت (خواہش) غصہ خوف حزن و الم شجاعت بہادری وغیرہ صفات کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہ حالت اس کی نہیں ہوتی، اسی کے ساتھ تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے، کہ تعقل وغیرہ جیسے ادراک میں تجرید کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، یعنے شئے سے زائد عوارض و صفات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ نفس تو ایک حال پر قائم اور ٹھیرا رہتا ہے، اور مدرکات و معلومات اپنے اپنے مادی موضوع و محل سے منتقل ہو ہو کر حس میں پہنچتے ہیں اور حس سے خیال میں آتے ہیں، اور خیال سے عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ واقعے کی اصلی صورت تجرید میں یہ ہوتی ہے، کہ مدرِک (عالم) اور مُدرَک (معلوم) دونوں ایک ساتھ مجرد ہوتے ہیں، اور دونوں ہی وجود کے ایک دائرے سے منسلخ اور جدا ہو کر، وجود کے دوسرے دائرے میں پہنچتے ہیں اور ایک نشاوت سے دوسری نشاوت کی طرف اور ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف دونوں ہی منتقل ہو جاتے ہیں، اور یوں نفس خود ہی بالفعل عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بن جاتا ہے

اگرچہ اس سے پہلے ان تینوں امور کی اس میں صرف صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

فصل

قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، پہلی بات یعنی کثیر اور چند چیزوں پر توحیدی عمل کر کے انھیں قوت عاقلہ جو ایک کر دیتی ہے میرے خیال میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ قوت عاقلہ (نفس) چونکہ بسیط و غیر مرکب ہونے کے ساتھ تمام نفسانی علوم کی تفصیل کا کام کرتی ہے، اس لئے ہر وہ معنے جو اس کے معلومات اور معقولات میں سے ہوتے ہیں ان کے ساتھ متحد ہو کر اور ان میں ہر ایک کی مصداق بن کر وہ خود ایک عقلی عالم بن جاتی ہے،[۱] (اور اس کا یہی عقلی عالم بن جانا، متعدد اور کثیر معقولات و معلومات کا ایک ہو جانا ہے، یا یہی کثیر کی توحید کی کیفیت ہے (مثلاً ایک شخص کسی آدمی کو دیکھ کر اپنے بصری حاسے میں اس کو مندرج کرتا ہے، پھر انسان کی جنس و فصل، نیز اس کے دیگر خارجی و ذہنی صفات کی تفصیل کے بعد اسی آدمی کا علم حاصل کرتا ہے، یہی دوسرا کام قوت عاقلہ کا ہے، اور انھی تفصیلی معانی کے ساتھ متحد ہو کر ان میں سے ہر ایک کی مصداق بن کر اس شخص کا نفس ایک عقلی عالم بن جاتا ہے، بصری حس میں اس آدمی کا اندراج جو ہوا تھا، یقیناً اس اندراج سے ثانی الذکر کیفیت اتحادی جہت سے زیادہ تام اور کامل ہے) بہر حال کثیر کی توحید کی

---

[۱] قوسین کی عبارت علامہ سبزواری محشی کے کلام سے ماخوذ ہے صاحب اسفار کے کلام میں چونکہ اجمال تھا اس لئے تشریحاً یہ فقرے ترجمے میں بڑھا دیے گئے۔ ۱۲

یہ کیفیت تو میرے نزدیک ہے، باقی جمہور اس کی تشریح دو اور طریقوں سے کرتے ہیں، یعنے کثیر کو قوت عاقلہ جو واحد بناتی ہے، تو اس کی ایک شکل تو تحلیل ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے افراد اور اشخاص جو کسی نوعی حقیقت کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ تمام تشخصات اور ہر قسم کے ان عوارض کو جب حذف اور جدا کر دیتی ہے جو باہر سے انھیں لاحق ہوتے ہیں، تو اس وقت صرف ایک نوعی حقیقت واحد ماہیت کی شکل میں باقی رہ جاتی ہے (اور یوں قوت عاقلہ کثیر و متعدد امور کو واحد بنا دیتی ہے) دوسرا طریقہ کثیر کو واحد بنانے کا ترکیب ہے یعنے قوت عاقلہ جب کسی حقیقت کے جنسی معنے اور فصلی معنے کا اعتبار کرتی ہے تو اس وقت اس کے لئے یہ ممکن ہوتا ہے اور یہ کر سکتی ہے بلکہ کرتی ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ اس طرح جوڑ دے کہ دونوں مل کر کسی ایسی واحد حقیقت کی شکل اختیار کر لیں جن میں اجتماعی اتحاد پیدا ہو جائے اور باہم ایک دوسرے پر محمول ہونے لگیں، یہ تو کثیر کو واحد بنانے کی صورتیں جمہور کے نزدیک تھیں، لیکن واحد کو کثیر یا ایک کو چند بنالے کی قدرت جو قوت عاقلہ میں پائی جاتی ہے، تو اس کی شکل یہ ہے کہ عقلیات (یعنے وہ امور جن کا تعقل عقل کرتی ہے) انھیں نفس اپنی خیالی قوت کے ذریعے سے مجسم کر دیتی ہے، (اور تجرید و تنزیہ کے مقام سے) اتار کر انھیں مثالی صورتوں کے قالب میں جلوہ گر کرتی ہے، اور بعضوں نے واحد کو کثیر بنانے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی واحد ماہیت کے ذاتیات کو عرضیات سے اس کے جنس کو فصل سے یا جنس الجنس کو جنس سے اسی طرح جہاں تک ہر جنس کے لئے جنس نکلتی چلی آئے، قوت عاقلہ الگ کرتی ہے، یونہی فصل کی فصل کو جنس کی فصل سے جہاں تک یہ سلسلہ پھیلتا چلا جائے، وہ جدا کرتی ہے، نیز ماہیت کو جو صفات لازم ہوتے ہیں، ان کو ان صفات سے جدا کرتی ہے، جو لازم نہیں ہوتے بلکہ اس سے الگ بھی ہو جاتے ہیں، یعنے عرض مفارق

ہوتے ہیں، پھر ان میں جو قریب ہوتے ہیں ان کو بعید سے الگ کرتی ہے،
الغرض حواس کے سامنے جو چیز ایک شخصی وجود کی حیثیت رکھتی تھی،
عقل یا قوت عاقلہ ان کو کثیر اور متعدد امور کی شکل میں لے آتی ہے،
اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عقل کی رسائی اور اس کا ادراک، ادراک کی
تمام قسموں سے زیادہ کامل اور تام ہے، کیونکہ عقلی ادراک صرف
شے کے ظاہر تک اٹک کر نہیں رہ جاتا، بلکہ شے کی ماہیت اور
حقیقت میں وہ گھس کر اس کے ریشے ریشے تک پہنچ جاتا ہے، اور
اس کے بعد شے کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر عقل ایک ایسا نسخہ
تیار کرتی ہے، جو اس شے کی ماہیت پر ہر اعتبار سے منطبق ہوتا ہے،
اور ہر لحاظ سے اس کے مطابق ہوتا ہے، بلکہ شے کی جو حقیقت ہوتی ہے
خود وہی وہ بن جاتا ہے، بخلاف حسی ادراکات، اور احساسات کے
کہ وہ جہالتوں سے آلودہ ہوتے ہیں اور ان کی رسائیوں میں نارسائیاں
شریک ہوتی ہیں، کیونکہ اشیاء کے ظاہری امور کے سوا حس کی گرفت میں
اور کوئی چیز نہیں آتی، اس کی رسائی اشیا کے حقائق اور اندرونی
خصوصیات تک نہیں ہوتی بلکہ محض ماہیتوں کی بیرونی قالبوں تک
اس کی پرواز محدود ہوتی ہے۔

فصل

عقل و معقول یا علم و معلومات، کے مختلف مدارج کی تفصیل
اس فصل میں کی جائے گی۔

حکما کا خیال ہے کہ تعقل اور علم کے تین درجے ہیں،
پہلے درجے کو عقل بالقوت کہتے ہیں، یعنے وہ عقل جن معقولات کے سلسلے کی
کوئی چیز بالفعل بنی ہو اور نہ عقل میں معقولات و معلومات میں سے کوئی
چیز بالفعل حاصل ہوئی ہو، لیکن باوجود اس کے تمام معقولات اور معلومات
اور ان کے مختلف مدارج و مراتب کے حاصل کرنے کی اس میں قدرت ہو،
(عقل کے اس مرتبے کا نام عقل ہیولانی ہے) اور یہ عقل ہیولانی دراصل
ایک ایسے عقلی عالم کا نام ہے، جس کی یہ شان ہوتی ہے کہ تمام حقائق کی

وہ مدرک و عالم بن سکتی ہے اور ہر ایسی ہستی جو اپنی اصل فطرت میں مادّے سے خالی اور مجرد ہونے کی وجہ سے بہ ذات خود معقول اور معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت بھی اس میں حاصل ہوتی ہے، اور ایسے امور جنھیں کسی مادّے سے یا حسّی قوت سے یا خیال سے صورت کی حیثیت حاصل ہے، اور اسی لیے وہ بہ ذات خود معقول اور معلوم نہیں ہوتے، لیکن عقل ہیولانی میں ان کی صورت بھی حاصل ہوتی ہے جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ عقلی قوت، اس صورت کو مادّے سے مجرد کر کے جدا کرتی ہے، جیساکہ حکماء نے اس کو بیان کیا ہے اور انشاء اللہ میں بھی اس کی تفصیل آئندہ کروں گا، بہر حال ان مفصل عقلی صورتوں کی عقل ہیولانی اس وقت فاعل بھی ہوتی ہے یعنے وہی ان صورتوں کو مادے سے جدا کر کے حاصل بھی کرتی ہے اور وہی اس کی قابل بھی ہوتی ہے، یعنے ان صورتوں کو قبول بھی کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ صوری عالم (یا صورتوں کی دنیا) کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عقلی عالم ہے اور دوسرا حسی عالم ہے، حسی عالم محض ان صورتوں ہی کی بنیاد پر حسی عالم قرار پاتا ہے نہ کہ اپنے مادے کی وجہ سے وہ حسی عالم ہوتا ہے۔ پھر حسی عالم جب ٹھیک اسی حال پر ہو جس میں وہ واقعی طور پر پایا جا رہا ہے، اور اس وقت اس کی صورت کسی شئے کے سامنے پیش ہو، تو اس وقت یہی شئے جس کے سامنے صورت پیش ہوتی ہے خود وہی عالم بن جاتی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل ہیولانی میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ جب دونوں عالموں (یعنے عقلی و حسی) کی صورت اس میں حاصل ہو، تو وہ ہر دو عالموں اور ان دونوں جہانوں کی عالم بن جائے، اور اپنی عقل کی صورت کی وجہ سے وہ عقلی عالم کے مشابہ ہو جاتی ہے، اور خود اپنی ذات کی صورت کی وجہ سے حسی عالم کی مشابہ ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کی ذات میں ہر موجود کی ماہیت اور اس کی صورت پائی جاتی ہے مگر پھر بھی بعض چیزوں کے جاننے میں جو اسے دشواری

محسوس ہوتی ہے تو اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہوتی ہے، جو بہ ذات خود ضعیف ترین وجود سے موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا وجود غیر صوری امور سے تعلق رکھتا ہے گویا کہ قریب قریب وہ عدم اور نیستی کا ہم شکل ہوتا ہے، جیسا کہ ہیولیٰ، حرکت، زمانہ، قوت، لامحدودیت وغیرہ امور کا جو حال ہے، جن کا وجود خسیس اور ادنیٰ درجے کا ہے، یا اس لیے دشواری ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس کا وجود شدید، اور جس کا ظہور اتنا غالب ہوتا ہے، کہ وہ عقل ہیولانی کے وجود پر چھا جاتا ہے اور اس کے نور و روشنی کے سامنے اس کی روشنی اور اس کا نور ماند پڑ جاتا ہے جیسا کہ اس وجود کا حال ہے جو تمام چیزوں کا مبدء ہے، یا جو عقول عالیہ کی کیفیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی نفس کا تعلق چونکہ مادے (بدن) سے ہوتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے اس میں ایک ایسی کمزوری پیدا ہوگئی ہے، جس کی وجہ سے اس قسم کی تابناک اور درخشاں امور کے تصور سے اپنے کو عاجز پاتا ہے، البتہ نفس کے متعلق اس کی توقع کی جاتی ہے، کہ جب وہ مادی علائق سے آزاد ہونے کے بعد ان امور کی طرف متوجہ ہو، اور ان کا مطالعہ جیسا کہ چاہیے کرسکے اس کمال کو بھی حاصل کرلے، تو اس وقت وہ اس عقلی عالم سے مشابہ ہوجاتا ہے، جو "کل" اور تمام موجودات کی صورت کی حیثیت سے حق تعالیٰ اور اس کے اس علم کے سامنے حاضر ہے، جو اشیا کے موجود ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

الحاصل یہی قوت جس کا نام عقل ہیولانی ہے، دراصل بالقوت یہ ایک عقلی عالم ہے، جو مبدء اول کے مشابہ ہونے کے لایق ہے۔

پھر کماً و کیفاً اس قوت کے مراتب مختلف ہیں، یعنے کبھی یہ فعلیت سے قریب ہوتی ہے، اور کبھی بعید ہوتی ہے۔ نیز کبھی تو یہ ہر شے کے اعتبار سے عقل ہیولانی ہوتی ہے اور کبھی صرف بعض چیزوں کے اعتبار سے، پھر دونوں حالوں میں اعداد و شمار کے اعتبار سے اتنے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، جن کا احاطہ مشکل ہے، اور ہر ایک کے دو کنارے ہیں، یعنی انتہائی بلادت و

کند ذہنی سے شروع ہو کر آخری درجہ اسی کا ایسا پیدا ہوتا ہے، جس کی غباوت، اور بے حسی، ایک خاص حد تک محدود ہوتی ہے، اسی طرح ذکاوت و روشن ضمیری کے مدارج کی انتہا ایک ایسی قوت پر ہوتی ہے جسے قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ اس کا تیل بھبک اٹھنے کو تیار رہتا ہے، اور اس طرح تیار رہتا ہے کہ عقل فعال کی آگ نے اسے ابھی چھوا بھی نہ تھا یہ تو تعقل کا پہلا درجہ تھا دوسرا درجہ، اس کا وہ ہے، کہ علمی نفسانی صورتیں خیالی قوت میں اس طرح حاصل ہوں کہ گویا آدمی کی خیالی قوت انھیں دیکھ رہی ہے، اور ان کا تفصیلی مشاہدہ کر رہی ہے۔

تیسرا درجہ اس کا وہ ہے جسے عقل بسیط کہتے ہیں، جس میں وہ سارے معلومات اور معقولات جن کا حصول نفس میں بالقوت نہیں بلکہ بالفعل ہو چکا ہے، ان کے ساتھ یہ عقل بسیط متحد ہوتی ہے، کثرت و تفصیل کی آلائش سے عقل کا یہ درجہ پاک ہوتا ہے، کتاب شفا کے جس حصے کا تعلق "علم النفس" سے ہے، شیخ نے عقل بسیط کی اس نوعیت کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:۔

"معقولات اور معلومات کے تصور کے تین طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عقل میں مفصل اور منتظم شکل میں تصور کا قیام ہو، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تصور کا حصول تو عقل میں ہوا ہو، لیکن اس کی طرف سے توجہ ہٹی ہوئی ہو، یعنے اس معقول اور معلوم کی طرف اسے التفات نہ ہو، بلکہ اس معقول سے نفس کسی دوسرے معقول کی طرف منتقل ہو گیا ہو، کیونکہ ہم لوگوں کے نفوس کے بس میں یہ نہیں ہے کہ چند چیزوں کا تعقل ایک ہی وقت میں کریں۔

تصور کی ایک اور شکل بھی ہے، مثلاً تم سے کوئی بات پوچھی جائے، اور اس کے جواب کا تمھیں علم ہو، یا قریب ہے کہ تمھاری سمجھ میں وہ بات آجائے اور جواب دیتے وقت وہ بات

تمہارے ذہن میں آجائے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تم کو اس کا یقین ہوگا کہ اس کا جواب میں دے دوں گا اگرچہ اس جواب کے تفصیلات اس وقت تمہارے سامنے نہیں ہوتے، بلکہ ٹھیک جس وقت تم جواب دینا شروع کرتے ہو، اسی کے ساتھ ساتھ تفصیلات اور ان کی ترتیب تمہارے نفس میں قائم ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جواب تم جو دے رہے ہو، اس یقین کے ساتھ دے رہے ہو کہ اس کا علم تمہیں حاصل ہے اگرچہ تفصیلات ابھی تمہارے سامنے نہیں ہیں، گویا تمہارا یہ اجمالی علم و یقین اس تفصیل کا مبدء اور سرچشمہ ہے، اگر کوئی اس پر یہ کہے کہ یہ (بالفعل) نہیں بلکہ اس جواب کا بالقوت علم ہے، لیکن ایسی قوت جو فعلیت سے قریب ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال درست نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ جواب دینے والے کے اندر بالفعل یقین پایا جاتا ہے، اور اس کا وہ قطعاً محتاج نہیں ہے کہ اسے وہ حاصل کرے (یعنے نہ اس جواب کی قریبی قوت اس میں ہے اور نہ بعید قوت) بلکہ بالفعل یقین ہے، اور یہ یقین اس میں یہ اس طور پایا جاتا ہے، کہ جواب دینے والے کو (جواب دینے سے پہلے) اس کا یقین ہوتا ہے، کہ یہ جواب میرے دماغ میں موجود ہے، اور اس طرح موجود ہے کہ جب چاہے اسے جان سکتا ہے یعنے اپنے اندر اسے حاضر کر لے سکتا ہے۔ الغرض اس شخص میں بالفعل یہ یقین پایا جاتا ہے کہ یہ جواب اس میں بالفعل یقین کے رنگ میں حاصل شدہ ہے، کیونکہ حصول تو آخر کسی چیز ہی کا ہوتا ہے، پس یہی چیز جس کی طرف وہ اپنے دماغ میں اشارہ کرتا ہے بالفعل اس کا حصول اس کے اندر ہے، کیونکہ ایسی چیز جو بالفعل مجہول اور نامعلوم ہو اس کے متعلق اس یقین کا پیدا ہونا ناممکن ہے کہ بالفعل اس کو وہ

معلوم ہے اور اس کے دماغ میں محفوظ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے
کسی حال کے متعلق یقین اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب یقین کی
یہ جہت اسے معلوم ہو، جب اس چیز کی طرف بالفعل اپنے دماغ میں
ہونے کا وہ اشارہ بھی کر رہا ہے، اور اس بات کا اسے بالفعل
یقین بھی حاصل ہے کہ اس کے دماغ میں وہ محفوظ ہے، تو اس قسم کے
بسیط علم کے اعتبار سے قطعاً وہ اس کا معلوم ہے، البتہ اس کے بعد
پھر اسی معلوم کو علم کی دوسری قسم (یعنے بجائے بسیط علم کے تفصیلی علم)
کے ذریعے سے معلوم بنانا چاہتا ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ
اس طریقے سے جواب دینے والے جب کسی کو تعلیم دینا شروع کرتے
ہیں، تو اس وقت وہی بات جس کا احساس انھیں اچانک اجمالی طور پر
ہوتا ہے اسی کی تفصیل کرتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے پھر
اسی علم کو جان کر اسے سکھاتے ہیں (یعنے اجمالی علم کو مفصل کر کے اس کی
تعلیم دیتے ہیں) اس وقت (تفصیلی صورتیں) اس کے ذہن میں
مرتب ہوتی ہیں، اور انھی کے مطابق الفاظ میں بھی ترتیب پیدا
ہوتی ہے۔

بہر حال علم کے ان دو طریقوں میں سے ایک طریقے کا نام
علم فکری ہے (اور یہ وہی تفصیلی علم ہے) اور دوسرا علم بسیط ہے،
جس کی خاص نشان یہ ہے، کہ اس میں ایک صورت کے بعد دوسری
صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک واحد بسیط امر کی ہوتی
ہے، پھر اسی سے تفصیلی صورتیں نکل نکل کر اس چیز میں حاصل ہوتی ہیں
جو ان صورتوں کو قبول کرتی ہے، گویا یہ بسیط علم اس چیز کا فاعل
اور پیدا کرنے والا ہے جس کا نام ہم نے علم فکری رکھا ہے، اور
وہی بسیط علم اس تفصیلی علم کا مبدء اور (بمنزلۂ تخم) کے ہوتا ہے،
اور نفس جو عقول فعالہ سے گونہ مشابہت رکھتا ہے، اس مشابہت کی
بنیاد اس کی یہی مطلق عقلی قوت ہے، باقی تفصیلی علم، تو نفس کے لیے

اس کا حصول بہ حیثیت نفس ہی کے ہوتا ہے، اگر نفس میں اس علم کا حصول نہ ہو، تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ نفسانی علم اس میں نہیں پایا گیا، اور یہ سوال کہ نفس ناطقہ کا مبدء کوئی ایسی چیز کیسے ہو سکتا ہے جو خود نفس نہیں ہے، اور اس کا علم وہ نہیں ہے جو نفس کا علم ہوتا ہے، تو یہ بات ذرا قابل غور ہے چاہیے کہ خود اپنے اوپر تم غور کرو، یہاں جاننے کی ایک چیز یہ ہے کہ محض عقل میں دراصل کسی قسم کی کثرت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں صورتوں کی ترتیب اس طور پر ہوتی ہے کہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت ہو، بلکہ یہی خالص عقل" ہر صورت کی مبدء ہوتی ہے اسی سے تمام صورتیں پھوٹ پھوٹ کر نکلتی ہیں، اور نفس پر ان کا فیضان ہوتا ہے، اسی پر ان "مفارقات" اور "غیر مادی مجردات" کو قیاس کرنا چاہیے، یعنے اشیاء کا تعقل ان کو جو ہوتا ہے اس کی بھی یہی حالت ہے۔ کیونکہ ان "مفارقات" کی عقل وہی عقل ہے، جو صورتوں کو پیدا کرتی اور ان کی فعال و خلاق ہوتی ہے، یعنے ان کے تعقل کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ صورتوں کا صرف ادراک کر لیتے ہوں، بلکہ ان صورتوں کو وہی پیدا بھی کرتی ہیں، اور نہ ان کی وہ حالت ہوتی ہے، جو عالم کی صورتوں کا حال نفس میں بہ حیثیت نفس ہونے کے ہوتا ہے، بہرحال ہر عقلی ادراک کو ان صورتوں سے گونہ مشابہت و مناسبت ہوتی ہے جو مادے اور مادے کے عوارض سے مجرد و پاک ہوتی ہیں، نفس کو تو ان مجرد غیر مادی صورتوں سے یہ مشابہت ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو ان غیر مادی صورتوں کو قبول کرتا اور اس میں ان کا انطباع ہوتا ہے، اور عقل کو ان سے یہ تعلق ہے، کہ وہ ایک جوہر ہے جو ان صورتوں کا مبدء ان کا فعال و خلاق ہے"

یہ ہے شیخ کی عبارت کا خلاصہ، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی عقل بسیط کو اس وقت تک ثابت کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ عاقل و معقول اور

عالم و معلوم میں اس قسم کا اتحاد نہ ثابت کر لیا جائے جیسے بدلیل میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ شیخ پر تعجب ہے کہ اس قسم کی باتوں کا وہ ان مقامات پر ذکر بھی کرتے ہیں، اور ان پر یقین رکھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے مذکورہ بالا اتحاد کے نظریے کے انکار پر انھیں شدت سے اصرار بھی ہے، اگر اس عقل بسیط میں جس کے وجود کا شیخ انسانی نوع میں بھی قائل ہیں، اور مواد و اجساد سے جو جواہر بالکلیہ علیحدہ اور جدا رہتے ہیں (یعنے مفارقات) ہیں ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس عقل میں اگر ان معانی اور ان امور کا وجود نہیں ہوتا تو پھر ان سے نفوس پر ان معانی کا فیضان کس طرح ہوگا جو ان کے لیے حاصل شدہ نہ تھے اور قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر وہ ان امور کے متعلق فعلیت کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جن کا حصول ان کے لیے نہ تھا، نیز اس عقل بسیط میں اس کی بساطت کے باوجود ان معقولات اور محسوسات کی صورتیں کیسے محفوظ اور جمع ہو سکتی ہیں جو نفس سے اوجھل ہوتی ہیں، لیکن جب اپنے عقلی خزانے کی طرف نفس توجہ کرتا ہے، تو انھیں اپنے اندر محفوظ پاتا ہے، جیسا کہ شیخ نے اسی فصل میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

"ہم اس وقت انسانی نفوس کے متعلق اور ان معقولات و معلومات کے متعلق آخر کیا کہہ سکتے ہیں جنھیں نفس حاصل بھی کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر دوسرے معلومات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے آیا یہ معلومات اور معقولات نفس میں کامل اور تام فعلیت کے ساتھ موجود رہتے ہیں، اگر یہی واقعہ ہے تو چاہیے کہ نفس ان معلومات کا کامل اور تام فعلیت کے ساتھ عالم ہو، یا نفس کی حیثیت ایک خزانے کی ہوگی جس میں یہ معلومات محفوظ اور مخزون ہوں گے، اب یہ خزانہ جس میں یہ معلومات جمع ہوتے ہیں، یا نفس کی خود ذات ہوگی یا اس کا بدن ہوگا، یا کوئی ایسی چیز خزانہ ہوگی جس کا بدن سے تعلق ہوگا، میں

پہلے بتا چکا ہوں کہ بدن تن ہو، یا ایسی چیز ہو جس کا بدن سے تعلق ہو، وہ معقولات اور معلومات کے محل نہیں ہو سکتے۔

یا یہ سمجھا جائے کہ ان عقلی صورتوں کا قیام بذاتِ خود ہے (یعنی کسی دوسری چیز میں ہو کر نہیں پائی جاتیں) بلکہ بذاتِ خود قائم ہیں، اور اس طرح قائم ہیں کہ ہر صورت ایک مستقل نوع ہے اور بذاتِ خود قائم ہے۔ نفس کی نظر ان پر پڑتی ہے اور کبھی ان سے غافل ہوتا ہے، جب ان پر نفس کی نظر پڑتی ہے، تو ان کا تمثل نفس میں ہو جاتا ہے، اور جب ان سے نفس نظر پھیر لیتا اور اعراض کرتا ہے، تو ان کا تمثل اس میں نہیں ہوتا۔ گویا ان کے اعتبار سے نفس کی حالت آئینہ جیسی ہے، اور ان کی حیثیت اس آئینے کے اعتبار سے خارجی امور کی ہے، اس لیے اس آئینے میں کبھی یہ نمایاں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ دونوں باتیں ان مختلف نسبتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ان میں اور نفس کے درمیان قائم ہوتی ہیں، یا ان کی حالت اور حیثیت مبدءِ فعال کی ہوتی ہے، اور نفس کے مطالبے پر انھی سے ایک صورت کے بعد دوسری صورت فائض ہوتی رہتی ہے۔

شیخ نے اس کے بعد اس کی تصریح کی ہے کہ:۔

(گذشتہ بالا احتمالات) میں سے جو بات سچی اور حق ہے وہ آخری احتمال ہے۔"

شیخ نے اس سلسلے میں باقی ماندہ احتمالات کو باطل کر کے لکھا ہے کہ "حکمتِ اولیٰ" میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ان صورتوں کا قیام انفرادی طور پر یعنی محل وغیرہ سے الگ ہو کر نا ممکن ہے۔" شیخ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ مادّے سے جدا ہو کر صورتوں کا قیام ہوتا ہے یعنی "صُورِ مفارقہ" یا "مُثُلِ افلاطونیہ" کے

وجود کے جو یہ لوگ قائل ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک اس کے بعد جو بات صحیح قرار پا سکتی ہے وہ یہی ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط معقولات کا خزانہ ہے لیکن شیخ کے اصول پر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اتحاد کے نظریے کے انکار کے بعد یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط میں ان تفصیلات کی صورتیں کیسے اکٹھی ہو کر پائی جاتی ہیں، اور اس میں وہ کس طرح محفوظ ہو سکتی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ الٰہیاتی مسائل میں یہ مسئلہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اور اس کا شمار بھی امہات مسائل میں ہونا چاہیے، اسی سلسلے میں عنقریب توحید کی وہ خاص تعبیر اور تحقیق جو محض اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے، عنقریب اس کا انکشاف تم پر کیا جائے گا، اور اس مسئلے کی واقعی تحقیق سچی بات تو یہ ہے کہ اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان قواعد اور اصول کو پختگی کے ساتھ نہ سمجھ لیا جائے جن کا ذکر ہم نے کتاب کے ابتدائی مباحث میں کیا ہے، یعنی یہ بات کہ موجود ہونے میں اصل ہونے کی حیثیت صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اسی وجود سے منتزع ہوتی اور اسی سے آدمی کا ذہن اس کو حاصل کرتا ہے، اور یہ بات کہ وجود ہی شدت اور ضعف کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، وجود جتنا قوی ہوگا اسی قدر کلی معانی، اور انتزاعی ماہیتوں کے احاطے میں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا ہے، پھر جب وجود عقل بسیط کی حد تک پہنچ جاتا ہے، جو عالم اجسام اور مقدار سے بالکل منزہ اور پاک ہوتی ہے، تو اس وقت وہی تمام معقولات کی کل بن جاتی ہے اور اشیا کا انتہائی کمال وہی ہو جاتی ہے، اور افضل و بہتر طریقے سے ہوتی ہے، جس کی رسائی اس حقیقت تک نہیں ہوئی ہے اور جس نے تحقیق کے چشمے کا پانی نہیں چکھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس بسیط عقل کو وہ سمجھ سکے، جو تمام تفصیلی علوم کا سرچشمہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں میں جو علم و فضل میں مشہور ہیں اور فلسفیانہ علوم و حکیمانہ معارف کی تلاش و تحقیق میں مستغرق رہتے ہیں ان میں اکثروں نے

اس مسئلے کو سخت دشوار مسئلہ قرار دیا ہے، اور اس کی تصدیق سے انھوں نے اپنے کو عاجز محسوس کیا، مثلاً شیخ سہروردی نے اپنی کتاب "مطارحات" اور "تلویحات" اور "حکمۃ الاشراق" میں یہی رویہ اختیار کیا ہے، یعنی سرے سے اس قسم کی عقل بسیط کے وجود کا صراحۃً انکار ہی کر دیا ہے:۔

یہی حال امام رازی اور ان لوگوں کا ہے، جو اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، جن سے امام کا تعلق ہے، شیخ سہروردی "مطارحات" میں رقم طراز ہیں:۔

"پھر یہ لوگ (یعنے مشائی حکما) اس مسئلے پر آئے کہ اشیاء کا تعقل باری تعالیٰ کو کس طرح ہوتا ہے، انھوں نے اس سوال کو اٹھا کر اب یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا کو خود اپنی ذات کا تعقل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے لوازم کا بھی اسے تعقل ہوگا، اور ذات کے لوازم کا تعقل خود ذات کے تعقل میں روپوش اور اسی کے ساتھ لپٹا ہوا ہوگا، کیونکہ مثلاً ہم جب انسانیت کا تعقل کریں گے، تو اس تعقل میں انسانیت کے لوازم کا تعقل بھی یقیناً روپوش اور لپٹا ہوا ہوگا، بسا اوقات ان لوگوں کی طرف سے تفصیلی مثال بھی پیش کی گئی ہے، علم کا حصول جب تفصیلی صورت میں ہو، اور جب علم کا حصول فعلیت نہیں بلکہ قوت کے رنگ میں اس طور پر ہو، کہ آدمی جب اس کو حاضر کرنا چاہے تو وہ اس کے سامنے آجائے، علم کی ان دونوں صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں، کہ ثانی الذکر شکل میں گویا علم کا ایک ملکہ حاصل ہوتا ہے، اور صورت حاصل نہیں ہوتی، اور ان دونوں شکلوں کے سوا ایک اور حالت کے بھی مدعی ہیں، یعنے مثلاً کسی شخص سے اچانک چند سوالات کر دیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے جواب کا علم اسے اجمالی طور پر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر اس جواب کی تفصیل شروع کرتا ہے، اور ایسی تفصیل کرتا ہے کہ لوگوں کے کان بھر جاتے ہیں اور کتابوں کے اوراق سیاہ ہو جاتے ہیں"

(مذکورہ بالا صورت میں) اجمالی علم کی حیثیت ایک ایسے واحد علم کی ہوتی ہے جس کا تعلق کثیر اور متعدد اشیا سے ہے" اور یہ اجمالی علم بالقوت علم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی خود اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اس اجمالی علم کے وقت اس کی وہ حالت نہیں ہوتی جو بالقوت والے علم کے زمانے میں اس وقت ہوتی ہے جب تک سوال اس پر پیش نہ کیا گیا ہو۔

متاخرین نے مختلف بحث ومباحثے کے بعد جب یہ محسوس کیا کہ اس خیال کی بنیاد محض سہل انگاری پر مبنی ہے، یعنے اس مسئلے میں فلاں فلاں کمزوریاں انھوں نے پائیں"۔
شیخ الاشراق اسی طرح ایک طویل گفتگو آخر تک کرتے چلے گئے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں:-

قائل کا یہ قول کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے اس علم میں لوازم ذات کا علم بھی روپوش اور لپٹا ہوا ہے، اس میں غفلت سے کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ بحث کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو وہ دوسری بات ہے، اور یہ محال ہے، اور اگر اس کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے اور ذات کے لوازم چونکہ حق تعالیٰ کے علم کے تابع ہیں، اس لیے ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا جو خدا کو علم ہے، یہ اس علم سے مختلف ہے، جو اس کو ذات کے لوازم کا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہاں علم متعدد ہو جاتا ہے، نیز ذات کے لوازم چونکہ ذات حق کے تابع ہیں، اس لیے ضروری ہوا کہ لوازم ذات کا علم اس علم کا تابع ہوگا جو حق تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے۔

باقی مذکورہ بالا اجمالی علم کی جو تین مثالیں پیش کی گئی ہیں، تو ان کے متعلق حریف مقابل یہ کہہ سکتا ہے، کہ سوالات کے ایک دفعہ

اچانک پیش کرنے کا جو دعوی کیا گیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ سوالات ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیش کیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے بعد اس کا اجمالی جواب ذہن میں آجاتا ہے، اور دوسرا اعتراض اکا یہ یہ ہے کہ جوابات کی تفصیل سے پہلے آدمی اپنے اندر جو کچھ بھی پاتا ہے وہ اس کے سوا نہیں ہے کہ (چند جوابوں میں سے ہر سوال کے متعلق) جواب کو خاص کر دینے کی ایک قریبی قوت اس میں پائی جاتی ہے، اور دونوں قوتوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، یعنے سوال سے پہلے جو قوت اور صلاحیت ہوتی ہے اور سوال کے بعد جو پیدا ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں ایک تو قریبی قوت و صلاحیت کی تعبیر ہے اور دوسری کی تعبیر اقرب ترین قوت سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ شے کی استعداد و صلاحیت و قوت کے ظاہر ہے کہ مختلف مدارج اور مراتب ہیں۔" شیخ سہروردی کا کلام ختم ہوا۔

امام رازی اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اجمالی اور تفصیلی تصور کے دونوں معنوں کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں :-

"یہ وہ آخری بات تھی جس کا تذکرہ ان (مشائی حکما) نے کیا ہے، لیکن میرے خیال میں واقعے کی صورت وہ نہیں ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، بلکہ علم کی دو ہی صورتیں ہیں، یا وہ بالقوت ہوگا، یا تفصیلی رنگ میں بالفعل ہوگا، باقی تیسری شکل یعنے علم بسیط سو میرے نزدیک یہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ معقول کی صورت کا عاقل کے سامنے حاضر ہونا یہی علم کی حقیقت ہے، اب اس عقل بسیط کے متعلق سوال ہے کہ اگر یہ کوئی واحد صورت ہے جو درحقیقت متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہے تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ کوئی ایک عقلی صورت اگر متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہوگی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جو امور اپنی حقیقت میں باہم مختلف ہیں، ان کے ساتھ

یہ واحد صورت ماہیت میں مساوات کی نسبت رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس وقت
ان صورتوں کی بھی حقیقتیں مختلف ہو جائیں گی حالانکہ فرض یہ کیا گیا
ہے کہ یہ صورت واحد اور ایک ہے ہفت (یہ خلاف مفروض ہے۔
اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بسیط تعقل مختلف معلومات اور
معقولات کے اعتبار سے مختلف صورتوں کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ
ان مفہومات کا تفصیلی علم حاصل ہے اس لیے کہ تفصیلی علم کا مطلب اس کے سوا اور کیا
ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جو کچھ ان کا بیان ہے، بعید از فہم ہے، شاید عقل بسیط
سے ان کی مراد یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول دفعۃً ہوتا ہے، اور تفصیلی تعقل
سے ان کی غرض یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول زمانی ترتیب
کے ساتھ ہوتا ہے، یعنے یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگر ان کی یہی
غرض ہے تو یہ بات صحیح ہے، اور ان سے اس باب میں کوئی جھگڑا
نہیں ہے، لیکن صرف استعداد اور خالص قوت اور محض فعلیت
کے درمیان اس کی حیثیت کسی امر متوسط کی نہیں ہے، بلکہ اس کا
حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ علوم کا اجتماع کبھی تو ایک ہی وقت میں
ہو جاتا ہے اور کبھی یکے بعد دیگرے ان کا حصول ہوتا ہے۔
باقی علم کے متعلق میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے یعنے
وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، تو اس کی بنیاد پر ان کے اس
خیال کی غلطی اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ دو چیزوں
میں سے جب کسی ایک کی طرف کوئی چیز منسوب ہو گی، تو یہ اضافت
یقیناً اس اضافت اور نسبت کے سوا ہو گی، جب دوسری چیز
کی طرف وہ منسوب ہو، یعنے جب اضافتوں اور نسبتوں میں تعدد ہوگا،
تو ایسا ہونا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان علوم کا حصول
تفصیلی طور پر ہوتا ہے، اور یہ جو ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ جواب
کی ان میں قدرت ہے، اس بات کا علم خود جواب کے علم کو متضمن
ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس حال میں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو

ایک ایسی چیز پر قدرت حاصل ہے جس سے اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے، لیکن خود اس شے کی حقیقت تو اس کا جواب سے پہلے وہ عالم نہیں ہے، کیونکہ آخر اس جواب کی بھی تو کوئی حقیقت ہوگی کوئی ماہیت ہوگی اور اس کو ایک امر لازم ہے، یعنے یہ بات کہ اس سوال کا جواب وہ بن سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جواب کی حقیقت تو اس وقت بھی مجہول ہی ہوتی ہے لیکن اس کا لازم معلوم ہے اور تفصیلی طور پر معلوم ہے اور اس کی مثال ایسی ہے کہ ہم کو نفس کے متعلق یہ بات معلوم ہوا کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو بدن کا محرک ہونا یہ نفس کے لوازم میں سے ایک لازم ہے اور اس لازم کا تفصیلی علم حاصل ہے۔ اگرچہ خود نفس کی حقیقت مجہول ہو، پھر دوسرے طریقے سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہوگا، الحاصل یہ بات ثابت ہوئی کہ مشائی حکما کا قول اس باب میں صحیح نہیں ہے اور جس دلیل کا میں نے ذکر کیا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد اور کثیر معلومات کا علم کوئی واحد علم نہیں ہو سکتا۔"

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا بلند، اور اونچا ہے، کہ اس کی تہ تک اس قسم کے آدمی جیسا کہ یہ شخص ہے اپنی قوت فکر سے اور مباحثاتی علوم میں تگ و دو کرنے سے رسائی نہیں ہو سکتی، اگرچہ مشہور مسایل کے جاننے میں اس کی شہرت ہے اگر اس مسئلے تک آدمی فکری نظر، اور اساتذہ و معلمین سے جو باتیں ورانتہً نقل ہوتی چلی آرہی ہیں، محض ان کے مطالعے اور تلاش سے پہنچ سکتا تھا، تو شیخ رئیس اور جو لوگ ان کے لگ بھگ اور ان سے قریب ہیں، اس سے غفلت نہیں برت سکتے تھے حالانکہ خود شیخ رئیس سے اس کے متعلق جس قسم کی متضاد باتیں صادر ہو چکی ہیں، وہ گذر چکیں، یعنے عقل بسیط کو ثابت بھی کیا ہے، اور عالم و معلوم و عاقل و معقول کے اتحاد کا انکار بھی کیا ہے۔

فصل

یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے، اس فصل میں اسی دعوٰی کو ثابت کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ اس مسلک کے رو سے جو ہم نے اختیار کیا ہے، یعنے صلاحیت اور قوت کے حدود سے نکل کر نفس جب فعلیت کے مدارج طے کرلیتا ہے، تو میں نے دعوٰی کیا تھا کہ اس وقت نفس کی حیثیت عقل بسیط ہونے کی ہو جاتی ہے، اور عقل بسیط جب تمام اشیا کی "کل" ہے، اور ہر چیز گویا اس میں سمٹ جاتی ہے، تو اس وقت ایسا ہونا، یعنے مختلف چیزوں کا تعقل آن واحد میں نفس کو حاصل ہو ایک ثابت شدہ واقعے کی شکل میرے نزدیک اختیار کرلیتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ علم اور تعقل کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ دراصل یہ وجود ہی کی ایک قسم ہے، اور وجود کے متعلق معلوم ہے کہ ماہیت سے وہ متحد ہے، اسی طرح علم بھی معلوم سے متحد ہے۔ پھر جس طرح بعض ہستیاں چونکہ کمینہ خسیس کم مایہ ہوتی ہیں اور بعض شریف و قوی و پر مایہ ہوتی ہیں، نیز عام قاعدہ ہے کہ کم مایہ خسیس ادنٰی درجے کے جو وجود ہوتے ہیں، ان کی حیثیت بالکل چھلکے کی ہوتی ہے، معنے کا حصہ ان میں کم ہوتا ہے، اور کسی خاص معنے کے ساتھ وہ مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً کسی واحد مقدار کو دیکھو اس کی بلندی اس کا پھیلاؤ اور کشادگی، مختلف جہات میں بہ ظاہر زیادہ کیوں نہ ہو، (لیکن اسی خاص مقدار کی حد تک اس کی ہستی محدود ہوتی ہے۔ بخلاف اس وجود کے جو شریف و قوی ہوتا ہے، اگرچہ مقدار میں وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، یا سرے سے اس کی مقدار ہی نہ ہو، جیسا کہ نفس ناطقہ کا حال ہے، لیکن باایں ہمہ اس کی حیثیت چھلکے کی نہیں بلکہ مغز کی ہوتی ہے، جتنے معانی کا احاطہ وہ کرسکتا ہے پہلی قسم کی ہستیاں نہیں کرسکتیں۔

بہرحال جس طرح وجود کی یہ دو قسمیں ہیں، یوں ہی علم کے بھی متعدد اقسام ہیں، یعنے اس میں بعض قسمیں خسیس اور ادنٰی درجے کی

ہوتی ہیں، مثلاً حسی علم کا جو حال ہے، کہ چند مختلف محسوسات کا احساس حسی قوت سے ناممکن ہے، اور بعض قسمیں علم کی بھی شریف ہوتی ہیں، مثلاً تعقل کی جو کیفیت ہے، کہ ایک ہی عقل غیر متناہی اور لامحدود معقولات و معلومات کا ادراک کر سکتی ہے، جیسا کہ عقل بسیط کی یہی حالت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وجود اور جو چیز جتنا زیادہ اعلیٰ و ارفع ہو گی، اس کا علم بھی معلومات کے احاطے میں اسی قدر وسیع ہو گا، اور ماہیتوں کا اجتماع اسی قدر اس میں زیادہ ہو گا، (بہرحال حسی علم اور عقلی علم تو دونوں مد متقابل ہیں) باقی نفسانی علم، تخیل اور عقل بسیط کے درمیانی درجے کی چیز ہے، اسی لیے آن واحد میں اس کا تعلق دو معلوم سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، مثلاً دو چیزوں کے درمیان نفس حکم کر سکتا ہے، یعنی ایک کو دوسرے پر محمول کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ ہم جب کسی شے کو دوسری شے کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آن واحد میں دو تصورات کا حصول ضروری ہے، یعنی موضوع کا تصور اور محمول کا تصور، اس لیے کہ دو چیزوں کے متعلق حکم کرنے والے کے لیے ناگزیر ہے کہ دونوں امور اس کے سامنے حاضر ہوں، پس ثابت ہوا کہ طرفین کی حاضری حکم کے وقت لابدی ہے، اگر ایسا نہ ہو گا، تو ماننا پڑے گا کہ حکم کرنے والے کے سامنے صرف ایک تصور حاضر رہتا ہے، اور یہ بات حکم کے منافی ہے اس لیے کہ حکم کے لیے تو دو تصوروں کے حضور کی ضرورت ہے تو گویا حکم لگانے کا کام نفس کے لیے ہمیشہ کے واسطے ناممکن قرار پائے گا، نیز جب کسی چیز کا علم ہمیں اس کی کامل ذاتی تعریف اور حد تام کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس وقت اس چیز کی کامل اور پوری حقیقت کو ہم جانتے ہیں، پس اگر شے کے تمام اجزا کا علم آن واحد میں ناممکن قرار دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی چیز کے کنہ حقیقت کا علم ایک آن میں ناممکن ہو گا، اور دونوں باتوں کا اقتضا یہ ہے کہ متعدد اور کثیر تصورات کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، باقی متعدد تصدیقات کا حصول بھی کیوں ممکن ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

نتیجہ کبھی ایک مقدمے سے نہیں نکلا کرتا، اب اگر آن واحد میں ایک ساتھ دو مقدموں کا علم ناممکن ہو، تو نتیجے کا علم بھی ناممکن ہو جائے گا، نیز ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا تعلق ہو، یعنے دونوں باہم مضاف ہوں ان دونوں کا علم ایک ساتھ ہوا کرتا ہے، ایسی لازم کے وجود کا علم ملزوم کے علم کے ساتھ ہوتا ہے۔

ان تمام امور سے یہ بات ثابت ہوئی کہ متعدد علوم کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، اس خیال کی تائید اور توثیق اس سے بھی ہوتی ہے، کہ متعدد اور مختلف معلومات کا جب کوئی نفس عالم ہوتا ہے، اور اس علم میں جب عقلیت کا مقام اسے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت جب بشریت کی چادر اتار کر نفس تجرد کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے تو قاعدہ ہے کہ تجرد کی اس کیفیت کے بعد نفس ان علوم سے خالی اور مفلس نہیں ہو جاتا، بلکہ ان علوم میں اس کی انکشافی کیفیت اور زیادہ ترقی پذیر ہو جاتی ہے، وضوح اور صفائی علم کی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ تجرد کی حالت کے بعد جب وقت اور زمانے کے انقلابی تغیرات سے نفس کو نجات حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کے سارے معلومات دفعۃً آن واحد میں اس کے سامنے حاضر اور پیش ہو جاتے ہیں، ٹھیک اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے، جو ان ہستیوں کی ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور ان کا شمار مفارقات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یعنے ان مفارقات کے سامنے ان کے سارے معلومات فعلیت کی شکل میں ایک ساتھ موجود رہتے ہیں، اور معلومات کی حاضری کی یہ ایسی فعلیت ہوتی ہے جو ہر قسم کی قوت وصلاحیت کی آلودگی سے پاک ہوتی ہے، (مطلب یہ ہے کہ مفارقات کے سارے معلومات بالفعل حاصل شدہ ہوتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ بعض تو بالفعل ہیں، اور بعضوں کے حصول کا اس میں امکان ہوتا ہے)۔

اس پر تم اگر یہ پوچھو کہ ہم خود اپنے اوپر جب غور کرتے ہیں، تو

یہ پاتے ہیں کہ جب کسی چیز کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوتا ہے، تو اس وقت کسی دوسری چیز کے جاننے سے ہم معذور ہوتے ہیں، تیں اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بتایا جاچکا ہے، کہ علم کا حال وہی ہے جو وجود کا ہے، یعنے نقص اور کمال میں دونوں کے مختلف افراد مختلف ہوتے ہیں، مثلاً عقلی علم کا حال وہی ہے، جو عقلی وجود کا حال ہے، اور اس کے ادراک و تعقل کی حالت خیالی ادراک اور حسی وجود سے بالکل مختلف ہے، مثلاً ہم جب یوں بولتے ہیں کہ انسان ایک جوہر ہے، جو ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے اور اس میں نشوونمائی قوت ہے وہ حساس ہے اور ناطق ہے، تو اس وقت ہماری عقل ان الفاظ کے معانی کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال پر انھی معقولات کے مطابق ایک خاص اثر مرتب ہوتا ہے، لیکن اسی فقرے کو بدل کر جب ہم کہیں ناطق حساس، نامی، قابل ابعاد ثلثہ، جوہر، تو عقل میں جو مفہوم پہلے فقرے سے پیدا ہوا تھا وہ تو نہیں بدلتا لیکن خیالی صورتوں میں انقلاب پیدا ہو جائے گا، اور سارا معاملہ الٹ پلٹ جائے گا، اور جب واقعے کی یہ صورت ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ خیالی قوت کے لیے مختلف امور، اور متعدد تخیلات کی طرف متوجہ ہونا دشوار ہو جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ مختلف امور ان عقلی معلومات کی صورتیں، اور حکایت ہوں، جن کا تعقل اپنی عقلی قوت کے ذریعے سے نفس کرتا ہے، لیکن خود عقل کے لیے ان متعدد امور کی طرف توجہ و التفات کچھ بھی مشکل نہیں بلکہ یہ اس کے بس کی بات ہے اور یہ جو عام لوگوں کو دیکھا جاتا ہے کہ وقت واحد میں متعدد امور کے تعقل اور ادراک سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، تو اس کا منشا یہ ہے کہ خیالی قوت ان متعدد امور کی تصویر آن واحد میں نہیں اتار سکتی، لیکن بایں ہمہ ایسے تخیلات جو معقولات (یعنے عقلی معلومات) کی تصویر نہیں ہوتے ان کا ادراک خیالی قوت کے لیے کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ متعدد و کثیر امور کو ایک کرنا، یا توحید الکثیر یہ تو عقل کا کام ہے، اور کسی واحد امر کو متعدد و کثیر بنا دینا، یا واحد کی تکثیر یہ حس کا کام ہے۔

فصل

نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے کثیر و متعدد امور کے تعقل پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی کیونکہ شبہہ یہ ہوتا ہے، کہ جو چیز بسیط ہوتی ہے اس سے خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے براہ راست ایک سے زاید چیز صادر نہیں ہوسکتی اور جب ایسا ہے تو بسیط نفس کا ادراکی تعلق متعدد امور سے کس طرح ہوسکتا ہے، بہرحال یہاں یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ متعدد تعقلات کا صدور کسی ایک واحد بسیط قوت سے کیسے ہوسکتا ہے۔ اس دشواری کا حل یہ ہے، کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلول میں تکثر اور تعدد پیدا ہوتا ہے، تو تعدد و تکثر کے جو اسباب ہیں، انہی میں سے کوئی سبب اس تعدد کا بھی ہوتا ہے یعنے اس تعدد کا سبب، یا علت کا تعدد و تکثر ہوگا، یا قابل کے اختلاف کی راہ سے یہ تعدد پیدا ہوگا یا آلات کے اختلاف کا نتیجہ ہوگا، یا معلومات میں جو ترتیب خود اپنی ذات کے اقتضاء کی بنیاد پر ہوتی ہے یہ اس کا ثمرہ ہوگا، بہرحال ان تعقلات کی علت تو نفس ناطقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ نفس کی ذات تو ایک بسیط ذات ہے، اس کو کثرت سے کیا علاقہ اور بالفرض اگر وہ مرکب بھی ہو، تو اس کی کثرت ظاہر ہے، کہ ان غیر محدود ادراکی کاموں کی کثرت کے مساوی کیسے ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اس کثرت کو قابل کی کثرت کی طرف بھی منسوب نہیں کرسکتے اس لیے کہ ان تعقلات کی قبول کرنے والی بھی تو خود نفس ہی کی ذات ہے، ان تعقلات، اور ان ادراکی اعمال و افعال کی ذاتی ترتیب کو بھی اس کثرت کی علت نہیں ٹھیرا سکتے اس لیے کہ ان میں کوئی ذاتی ترتیب ہی نہیں ہے، اس لیے کہ سواد کے تصور میں ظاہر ہے کہ بیاض کے تصور کو واسطے کی حیثیت حاصل نہیں ہے، اور نہ بیاض کے تصور کو سواد کے تصور سے یہ تعلق ہے (مطلب یہ ہے کہ ذاتی ترتیب تو ان میں جب ہی پیدا ہوسکتی تھی کہ ان میں بعض بعض کے واسطے ہوتے) اور یہی حال مختلف تصورات اور تصدیقات کا ہے کہ ان میں کوئی دوسرے کا مقوم نہیں ہے نہ کسی کا قوام دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے،

اور نہ ان میں کسی کا حصول ذہن میں دوسرے کے ذریعے سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس تعدد و تکثر کا ایک ہی سبب باقی رہ جاتا ہے یعنے آلات کے اختلاف کا نتیجہ اسے قرار دیا جائے، اور یہی واقعہ ہے، اس لیے کہ مختلف حواس کی حیثیت مختلف آلات کی ہے، مختلف اطراف وجوانب کی چیزوں کا سراغ لگانے میں حواس ہی گویا جاسوسوں کا کام کرتے ہیں، اور وہی نفس کو تیار کرتے ہیں کہ مختلف عقلی مجرد صورتوں پر وہ مطلع ہو، اور جزئی احساسات میں اختلاف و تکثر بدن کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے یعنے منافع کے حصول فوائد کے اکھٹا کرنے، اور نقصانات و مضر باتوں سے بچنے کے لیے بدن میں مختلف قسم کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں۔

الغرض یوں نفس اپنے حواس سے نفع اٹھاتا ہے، اور حواس نفس کو پہلے ابتدائی تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، پھر یہ معلومات باہم ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور ان کے اس عمل سے ان تصورات اور تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے، جو نامعلوم تھے، اور جن کا حصول حواس سے نہیں بلکہ عقل کی نظری و اکتسابی قوت سے ہوتا ہے، اور ان اکتسابی معلومات کی تعداد کی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی تصورات و تصدیقات جو بدیہی ہوتے ہیں ان میں کثرت و تعدد تو حسی آلات کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے اور اکتسابی و نظری تصورات و تصدیقات کا حصول ان ابتدائی اور اولی علوم کے مخلوط ہونے، اور ایک کا دوسرے سے جو امتزاج ہوتا ہے، یہ اس کا ثمرہ ہے، اور ان علوم میں لامحالہ طبعی ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں جو مقدم ہوتا ہے، وہی موخر کی علت ہوتا ہے۔

فصل

اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔

بار بار اس کا تذکرہ کرتا چلا آرہا ہوں کہ غیر مادی مجرد وجود ہی کا نام علم ہے، اور وجود چونکہ بذات خود کوئی ایسی کلی طبیعت نہیں ہے جو جنس یا

نوع وغیرہ ہوسکتی ہو، اس لیے نہ فصول اس کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کر سکتے ہیں
اور نہ تشخص پیدا کرنے والے صفات اس کو مختلف افراد واشخاص کی صورت
عطا کر سکتے ہیں، اسی طرح مختلف عرضی قیود کے اضافے سے مختلف اصناف کی
حیثیت بھی وجود اختیار نہیں کر سکتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر علم بجائے خود
ایک ایسی شخصی بسیط غیر مرکب ہویت ہے جو کسی کلی معنے کے تحت مندرج نہیں
ہو سکتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو علم کی تقسیم دراصل علم کی نہیں بلکہ معلومات
کی تقسیم ہے، یعنے وجود جس طرح ماہیت کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور ماہیت ہی کی
تقسیم سے وجود بھی منقسم ہو جاتا ہے اسی طرح علم بھی چونکہ معلوم کے ساتھ متحد
ہوتا ہے، اس لیے معلومات ہی کی تقسیم گویا علم کی تقسیم ہے، یہی مطلب ہے
لوگوں کے اس قول کا کہ جوہر کا علم جوہر ہے اور عرض کا علم عرض ہے یعنی
ہر شے کا علم خود وہی شے ہوتا ہے اور اب اس بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ علم کی
ایک قسم تو وہ ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ وہ علم ہے جو
اول تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے، اور یہ علم بجنسہ ذات حق ہے، جس کے
ساتھ کسی قسم کی ماہیت نہیں پائی جاتی، دوسری قسم علم کی وہ ہے جس کا
وجود بذات خود ممکن ہے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب کے علم کا یہی حال ہے،
پھر اس دوسری قسم کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنے بعض ان میں جوہر ہیں، مثلاً
عقلی جوہر کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہے، اور بعض عرض ہیں، ایسے تمام علوم جو
حصولی کہلاتے ہیں، اور جو نظر وکسب سے تعلق رکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ
اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، کیونکہ عام خیال قوم کا یہی ہے، کہ ان علوم کا
قیام ذہن میں ہوتا ہے، لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے، کہ ایسے معلومات جن کی
صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، انھی معلومات کے صفات کا نام
علم عرضی ہے، اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ تعقل کے وقت نفس میں
معقولات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا بلکہ عقل کے سامنے ان صورتوں کا
صرف حضور ہوتا ہے، اور نفس کا ان کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، اور جیسے
تعقل میں یہ ہوتا ہے اسی طرح تخیل میں بھی مقداری صورتوں کا اپنی اپنی

بڑائی، اور عظمت یا تعدد و کثرت کے صفات کے ساتھ نفس کے سامنے حضور ہی ہوتا ہے، یعنی نفس میں ان صورتوں کا حلول نہیں ہوتا بلکہ نفس کے سامنے گویا یہ صورتیں کھڑی ہو کر اس پر نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی طرز کا حضور جب نفس کے سامنے ان صورتوں کا اس طریقے سے ہو، کہ اپنی خیالی قوت کی راہ سے وہ ان کے ساتھ متحد ہو جائے تو بھی ان صورتوں کا علم ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بات تو خاص میرے مسلک کا اقتضاء ہے لیکن قوم کا خیال یہ ہے کہ علمی صورتیں چونکہ معلومات کی ماہیتوں کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہیں، اس نقطۂ نظر سے علم کی بعض قسمیں جوہر، اور بعض قسمیں عرض ہوتی ہیں، مگر ان میں جو جواہر ہیں، وہ ذہنی جواہر اور جو عرض ہیں، وہی ذہنی عرض کہلاتے ہیں، باقی خارجی وجود کے حساب سے سب کے سب عرض ہی شمار ہوتے ہیں، جس کی وجہ ظاہر ہے کہ سب کا قیام ایسے موضوع میں ہے، جو خارج میں موجود ہے، یعنی نفس یا عقل میں وہ موجود ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی موضوع (محل مستغنی) میں موجود ہوتی ہے، وہ عرض ہی ہوتی ہے یہ تو وہ خیال ہے، جو عوام میں مشہور ہے، لیکن اس نظریے کی کمزوری میں بیان کر چکا ہوں، اور بتا چکا ہوں کہ ایک ہی شے کے متعلق جوہر اور عرض ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے، ہم نے اس دشواری سے عہدہ برا ہونے کی جو شکل ہو سکتی تھی اسے بھی علم کی اصل حقیقت کو بے نقاب کر کے ظاہر کیا تھا، علم کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ تھی۔

دوسری صورت اس کی تقسیم یوں بیان کی جاتی ہے، کہ علم کی بعض قسم تو فعلی اور بعض انفعالی ہوتی ہے، اور بعض نہ فعلی ہوتی ہے نہ انفعالی، حق تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا جو اشیاء کا علم ہے، اور اسباب و علل کو اپنے معلولات کا جو علم ہوتا ہے، کہتے ہیں کہ یہ علم فعلی کی صورتیں ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ کے علم کے سوا، اور جتنے علوم ہیں، جن کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو (عالم) کے معلولات میں سے نہیں ہیں، کہ ان علوم کا حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک عالم میں کسی قسم کی انفعالی کیفیت اور کسی قسم کا

تغیر نہ پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا نفس کے ادراکی آلات میں جب تک معلومات کی صورتیں منطبع نہ ہو لیں، اور ان کا انتقاش وارتسام نہ ہو لے اس وقت تک اس علم کا حصول نہیں ہو سکتا، یہی علم انفعالی کی صورتیں ہیں، باقی وہ قسم جو نہ فعلی ہے اور نہ انفعالی، تو ایسے امور جو ادراک و تعقل کے صفات سے موصوف ہیں، ان کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جو ان سے غائب بھی نہیں ہوتے، اور ان کا تعقل صورتوں کے انطباع سے بھی نہیں ہوتا، یہی تیسری قسم کی مثالیں ہیں بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی علم ایک حیثیت سے فعلی بھی ہوتا ہے اور دوسری جہت سے انفعالی بھی، مثلاً ایسے علوم جن پر واقعی اور خارجی آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً خارجی مادوں میں کبھی اوہام اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات جاننے کے قابل ہے، کہ علم کا اطلاق اپنے افراد پر جو ہوتا ہے، اس اطلاق کی وہی حالت ہے جو وجود کے اطلاق کی حالت اپنے افراد کے متعلق ہے، یعنی جس طرح وجود کا اطلاق اپنے افراد پر تشکیکی طور پر مختلف وجوہ سے ہوتا ہے کسی پر اولیت کے ساتھ نہیں ہوتا کسی پر اس اطلاق کو تقدم حاصل ہوتا ہے کسی پر نہیں، کسی پر شدت کے ساتھ کسی پر ضعف کے ساتھ، یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً اول تعالیٰ کی ذات کا علم ظاہر ہے کہ اس پر علم کے اطلاق کو اولیت حاصل ہے بہ نسبت اس علم کے جس کا تعلق غیر ذات حق سے ہو، بلکہ ذات حق کا علم علم کا متقدم ترین فرد بھی ہے، اس لیے کہ باقی جتنے علوم بھی ہیں سب کا سبب بھی وہی ہے، روشن وجلی وواضح ہونے میں بھی یہی علم سب سے زیادہ شدید اور قوی ہے، اور بذات خود یہ علم سب سے زیادہ ظاہر اور کھلا ہوا ہے، باقی ہم لوگوں پر جو یہ علم اتنا واضح نہیں ہے اور اس میں خفا وپوشیدگی ہمیں محسوس ہوتی ہے تو پہلے بھی یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک طرف یہ علم ظہور کے انتہائی مرتبے پر ہے اور دوسری طرف ہماری نگاہیں اور ہماری بینائیاں اس کے ادراک ودیافت سے عاجز ہیں، اور یہ ہماری ادراکی قوتوں کے ضعف کا

نتیجہ ہے، الغرض اس علم کے مخفی ہونے کی جہت بھی بجنسہ اس کے وضوح اور ظہور کی وجہ ہے۔

اسی طرح علت کی حقیقت کے علم کو معلول کی حقیقت کے علم سے یہی تعلق ہوتا ہے، یوں ہی ہر جوہر کی حقیقت کا علم ہر عرض کی حقیقت کے علم سے زیادہ شدید و قوی ہوتا ہے، جس علم کا تعلق جوہر سے ہوگا، علم ہونے میں اس کو جو اولیت اور جو تقدم حاصل ہوگا، وہ اس علم کو نہیں ہوسکتا جس کا تعلق اس عرض کی حقیقت سے ہوگا جس کا قیام اسی جوہر کے ساتھ ہو کیونکہ جوہر کی ذات اس خاص عرض کی علت ہوتی ہے، لیکن دوسرے عوارض جن کا قیام اس جوہر میں نہ ہو، ان کے حقائق کے ساتھ اس علم کو وہ نسبت نہیں ہوتی۔

علم کا اطلاق جو فعل (تاثیری کیفیت) اور انفعال (تاثر کی کیفیت) یا اضافت پر ہوتا ہے، مثلاً تعلیم و تعلم یا عالم ہونے کی نسبت پر ہوتا ہے، یہ سارے اطلاقات کی بنیاد صرف لفظی اشتراک پر ہے، یا مجازی اطلاقات کے ذیل میں ان کا شمار ہوگا۔

فصل اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ قدسی قوت کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے؟ معلوم ہونا چاہیے، جتنے بھی علوم ہیں، ان کے اصل سرچشمے اور مبدء کا تعلق دراصل عالم قدس ہی سے ہے، لیکن ایک تو یوں ہی نفوس کی استعدادوں اور صلاحیتوں میں اختلاف ہے۔ دوسرے نفوس کی استعدادوں کی تکمیل مختلف زمانوں میں ہوتی ہے، ورنہ جن علوم کا شمار ادکیات میں ہے (یعنے بغیر فکر و تامل کے فطرۃً بہ نظر اول ہر شخص کو وہ معلوم ہیں) اور جنھیں ثوانی (یعنے جن کا انکشاف بوہلہ اُولیٰ پہلی توجہ میں نہیں ہوتا) کہتے ہیں، کہ ان دونوں میں لنسبتہ کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً اولیات کا علم آدمی کو جب حاصل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ذہن کی جو حالت ہوتی ہے، یہ حالت اس حالت سے کچھ مختلف نہیں ہوتی، جب درمیانی مقدمات یعنے حد اوسط کے علم کے بعد

نظریات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، یعنے دونوں کا حصول نفس میں بغیر کسی سبب کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہو رہا ہے، لیکن کسی شئے کا وجود سبب کے بغیر چونکہ ناممکن ہے، اور سبب کبھی بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے اور کبھی باطن و پوشیدہ ہوتا ہے، اور نفوس پر علم کا القا جس طرف سے ہو رہا ہے، درحقیقت وہ ایک ایسا مخفی سبب ہے جس کا ادراک حواس کو نہیں ہوتا، جن نفوس کی استعدادیں بالغ ہو چکی ہیں، ان کا معلّم وہی شدید القویٰ (زور آور) سبب ہوتا ہے، جس کا تعلق افق اعلیٰ سے ہے، نفوس پر جس طریقے سے یہ اثر انداز ہوتا ہے یہ بات حد سے زیادہ مخفی ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات اندر سے نکل کر یہ مخفی سبب کبھی باہر بھی آجاتا ہے، اور باطن سے ظاہر کی طرف اس کا بروز ہوتا ہے اور کبھی غیب کی گھاٹیوں میں چھپا رہتا ہے، اور عالم محسوس و شہادت کی طرف نہیں آتا، پہلی صورت یعنے باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آنا، یہ کیفیت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری صورت اولیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتی ہے باقی انسانوں میں سے جو آدمی کا کوئی معلّم اور استاد ہوتا ہے اور اس سے آدمی جو کچھ پڑھتا لکھتا سیکھتا اور سنتا ہے، اس سے بحث و مباحثہ کر کے علم حاصل کرتا ہے، تو دراصل اس بشری معلّم کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، یعنے نفوس میں علم کے قبول کرنے کی وہ صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کا شمار ان اسباب میں ہے جو اپنے معلول کو وجوب عطا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بشری علم کی کوششوں پر کبھی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولیات سے منتقل ہو کر آدمی کی رسائی جب نظریات تک ہوتی ہے، تو اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا یہ بات کسی بشری معلّم کی تعلیم کا نتیجہ ہو گی یا الیسا نہ ہو گا، اگر معلّم کی تعلیم کا نتیجہ ہے، تو ضرور ہے، کہ اولیات سے نظریات کی طرف منتقلی کا یہ سلسلہ بالآخر کسی ایسی بات پر ختم ہو جس کے حصول کی یہ راہ نہ ہو، بلکہ وہ منتقلی بغیر استاد کے خود اس کی اپنی ذات ہی کا نتیجہ ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ تعلیم و تعلّم کا یہ سلسلہ اسی تسلسل کے چکر میں پھنس جائے جس کی کوئی حد و نہایت

نہ ہوگی، نیز یہ ایک مشاہدے کی بات ہے، کہ جب آدمی کسی علم میں منہمک ہوتا ہے، اس کے مسائل کے حل کی مشق بہم پہنچاتا ہے اور صبح و شام اس میں غرق رہتا ہے، تو ایسی صورت میں ضرور ہے، کہ اس علم کے سلسلے میں اسے کچھ ایسی چیزیں بھی ہاتھ آئیں جن کی طرف اس سے پہلے کسی کا یا اس کے استاذوں کا ذہن منتقل نہ ہوا ہو، خواہ یہ صورت زیادہ پیش آتی ہو، یا کم لیکن ایسا ہونا ضرور ہے، اس لیے کہ ملکوت کا دروازہ کسی کے لیے بھی بند نہیں ہے، البتہ اگر خود کسی کے اندر کوئی روک ہو، یا اس کی طبیعت کی بلادت و نملاظت اس راہ میں مانع آئے تو یہ اور بات ہے، بہرحال اپنی اپنی کوشش اور اپنی دماغی و باطنی قوتوں کی حرکت کے بعد آدمی کے قلب کا روغن لطیف سے لطیف تر ہوتا جاتا ہے، اور طبیعت کے چقماق پر چوٹ پڑتی ہے، پھر اس کے نفس کا گندھک اس کے لیے تیار ہو جاتا ہے کہ ملکوت کی آگ کا کوئی شعلہ اس سے لپٹ پڑے، یا جبروت کے نور کی روشنی اسے پکڑ لے، آخر ایسا کیوں نہ ہو خصوصاً جب ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ جزئیات کا احساس اس کا سبب بن جاتا ہے کہ نفس میں کلی تصورات کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ ایسے تصورات جن میں باہمی مناسبت ہو ان کا حصول جب ذہن میں ہوتا ہے، تو یہی حصول اس کا سبب بن جاتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو نفس دوسرے کے لیے ثابت کرے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی محمول کا موضوع ذہن میں موجود ہے، اور محمول ابھی پایا نہیں جاتا، لیکن جزئیات کے احساس کی وجہ سے نفس کا التفات اس محمول کی طرف ہو جاتا ہے، اور اسی وقت نفس کو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ محمول اس موضوع کے لیے ثابت ہے اور یہ یقین نفس کو اس طرح حاصل ہوتا ہے، جس میں نہ کسی معلم کی تعلیم کو دخل ہوتا ہے، نہ کسی سے اس تک روایت اس کے متعلق پہنچتی ہے، نہ کسی استاذ سے وہ سنتا ہے، نہ کوئی عادل گواہ اس کے سامنے اس کا اظہار کرتا ہے، نہ تواتر کی راہ سے اس علم تک اس کی رسائی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ آدمی بذات خود بھی علم حاصل کر سکتا ہے، سیکھ سکتا ہے یہ ایک بدیہی تجربی مسئلہ ہے،

پس معلوم ہونا چاہیے کہ جب یہ صورت پیش آتی ہے، تو علم کی اسی صورت کا نام حدس ہے، اس قسم کے علم کی قریبی استعداد اور صلاحیت میں انسانوں کے افراد مختلف ہوتے ہیں، بعض آدمی کی طبیعت غباوت اور جمود کے انتہائی درجے پر ہوتی ہے، ان کے فہم و دانش کا شعلہ بالکل بجھا ہوا ہوتا ہے، ان کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اگر عمر بھر کسی ایک مسئلے کی تلاش میں سرگرداں ہوں، تو یہ بیچارے اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتے، اور بے نیل و مرام واپس ہو جاتے ہیں، لیکن اسی کے مقابلے میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہے، اسی وقت اس کی حقیقت ان کے سامنے آجاتی ہے پھر نفوس کے مدارج چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اور صفائی، وکدورت، قوت و ضعف کے لحاظ سے قلوب میں تفاوت ہوتا ہے اور حدس کی قلت و کثرت میں بھی فرق ہوتا ہے، اس لیے یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے، کہ اس سلسلے کے آخری سرے پر کوئی ایسا عالی بلند فطرت نفس بھی ہو، جس میں ملکوت کے نور سے منور ہونے کی شدید قوت و صلاحیت ہو اور خیر و رحم کے سرچشمے سے بسرعت تمام فیض حاصل کر سکتا ہو، اس قسم کا آدمی اپنی شدت استعداد سے اکثر حقیقتوں کا ادراک کم سے کم وقت میں کر لیتا ہے، اور بغیر اس کے کہ اس کی جانب سے طلب و تلاش ہو، یا اس سے کسی شوق کا اظہار ہو، اس کا ثاقب ذہن نتائج تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ ان نتائج تک پہنچنے کے لیے جو درمیانی وسائط و حدود ہوتے ہیں ان کی مزاولت کا اسے موقع میسر نہیں آتا۔ اسی طرح ان نتائج سے دوسرے نتائج تک منتقل ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جتنے انسانی مقاصد و مطالب ہیں ان کے آخری حدود تک پہنچ جاتا ہے اور بشری مدارج کی آخری غایت تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، اسی کا نام قدسی قوت ہے، یہ نفوس کی وہ قسم ہے، جو انسانی افراد کے ادنیٰ ترین طبقات کے مدمقابل ہیں، عام نفوس سے کماً و کیفاً یہ مختلف ہوتے ہیں، کماً سے مراد یہ ہے، کہ درمیانی حدود اور وسائط جو کسی مطلوب تک پہنچنے کے لیے ضروری ہیں،

ان کی زیادہ تر مقدار اس کے سامنے حاضر ہوتی ہے، اور کیفاً جو اختلاف ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہوتی ہے، کہ ایک معقول سے دوسرے معقول اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم تک، اسی طرح اولیات سے ثوانی (یعنے جن کا علم بہ نظر اول حاصل نہ ہو بلکہ دوسرے درجے میں ہو) تک اور مبادی کسے غایات تک یا مقدمات سے نتائج تک ان کا ذہن بسرعت تمام منتقل ہوتا رہتا ہے، اور دوسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے، کہ ایسی چیزیں جن کا شمار خالص عقلی امور میں ہے ان کا ادراک ان نفوس کو خود ان چیزوں کے انیات اور ہویات کی راہ سے ہوتا ہے، یعنے صرف ان چیزوں کے عام معانی و مفہوم اور عام ماہیت تک پہنچ کر نہیں رہ جاتے، کیونکہ ان معلومات و معقولات کے حقائق تک رسائی پہنچ پوچھو تو علم اور ادراک کی اصل حقیقت جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے، نہ کہ ان کے متعلق جو کلی معلومات آدمی کو حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ یہی کلی معلومات حقائق کے انیات تک رسائی کا ذریعہ بن جاتے ہیں، یعنے جب ان معانی کے اصول آدمی کے نفس میں جڑ پکڑ لیتے ہیں، اور ان کو رسوخ و استحکام حاصل ہو جاتا ہے تب ان کے انیات تک بھی وہ پہنچتا ہے، اسی لیے تو مشہور ہے، کہ معرفت (یعنے کلی علم) مشاہدے کا تخم ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ عام نفوس کا حال تو یہ ہے، کہ پہلے مطالب کو معین کر لیتے ہیں، اس کے بعد ان درمیانی حدود و سائط کو تلاش کیا جاتا ہے جن سے وہی نتائج برآمد ہوتے ہیں، جنھیں اپنا مطلوب مقرر کیا گیا تھا، لیکن قدسی نفوس کا حال اس سے مختلف ہے، ان کے ذہن میں درمیانی حدود وسائط کا علم پہلے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور انھی سے ذہن مطلوبہ نتائج تک منتقل ہوتا ہے، یعنے درمیانی حدود وسائط کے شعور کو مطالب کے شعور پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ مبادی لمیہ (یعنے اسبابی مبادی) میں واقعے کی جو صورت ہوتی ہے (کہ سبب سے مسبب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے نہ کہ مسبب سے

سبب کی طرف)۔

فصل

سبب اور علت کو جو جانتا ہے، معلول کا جاننا بھی اس کے لیے ضروری ہے، اسی کی تعبیر یہ کی جاتی ہے، کہ علت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، لیکن اس کی برعکس شکل یعنے معلول کے علم سے علت کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے یا یوں کہو کہ جو کسی علت کے معلول سے واقف ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت اور سبب سے بھی ضرور واقف ہو، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل و تشریح کی جائے گی۔

دعوے کا پہلا جز یعنے علت کے معلوم ہونے سے معلول کا معلوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ علت اور سبب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ بذات خود علت اور سبب ہونے میں کافی ہو گی، یا بذات خود علت نہیں ہے بلکہ اپنے تاثیری عمل میں وہ اس بات کی محتاج ہے، کہ کسی دوسری چیز کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، پچھلی صورت یعنے جب وہ بذات خود علت نہیں ہے، اگر غور کیا جائے تو درحقیقت اس کو علت قرار دینا ہی صحیح نہیں ہے، بلکہ دراصل یہاں علت وہ مجموعہ ہے، جو اس علت اور دوسری چیز جس کے اضافے کے بعد اس سے تاثیری عمل کا ظہور ہوتا ہے، دونوں سے مرکب ہے، اب یہی گفتگو پھر اس مجموعے کے متعلق کی جائے گی اور پوچھا جائے گا کہ خود یہ مجموعہ تاثیری عمل کے لیے کافی ہے یا اس کو بھی کسی مزید اضافے کی ضرورت ہے اور یہ گفتگو بڑھتے ہوئے بالآخر اس چیز پر پہنچ کر ختم ہو گی، جو بذات خود بغیر کسی اضافے کے معلول کو چاہتی ہے اور جو اس چیز کا پتا چلائے گا، یقیناً وہ اس سے بھی ضرور واقف ہو جائے گا کہ وہی بذات خود اس معلول کی علت ہے، اس لیے کہ جب وہ ایسی چیز ہے، جو غیر کے توسط سے نہیں، بلکہ بذات خود اس معلول کی علت ہے، اور جب کسی کو اس کا علم ان خصوصیتوں کے ساتھ ہو گا، جن سے واقع میں وہ موصوف ہے، تو یقیناً وہ اس چیز کے اس پہلو سے بھی

واقف ہوگا، جس کی جہت سے معلول کا وجود اس کے لیے ضروری اور واجب ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کو یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں معلول کی وہ چیز علت ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس معلول سے بھی وہ ضرور واقف ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ان میں سے جب کسی ایک کا علم اس طور پر کسی کو حاصل ہو، کہ جس وجہ سے ان میں تضائف کی نسبت پیدا ہوئی ہے، ایسی صورت میں ایک کو جو جانے گا، ضرور ہے کہ وہ اسی کے ساتھ دوسرے سے بھی واقف ہو جائے اور ایک کا علم دوسرے کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، یہ ہے خلاصہ اس تقریر کا جو اس مسئلے کے ثبوت میں قوم کی عام کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ علت کی دو قسمیں ہیں، یعنی کبھی تو کوئی چیز کسی شے کی علت اپنی ماہیت کی بنیاد پر ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ اس چیز کی ماہیت معلول کی علت ہوتی ہے، مثلاً چار کے عدد کی ماہیت زوجیت اور جفت ہونے کی صفت کی علت ہے، یا مثلاً مثلث کی ماہیت، زاویوں والی شکل کی علت ہے، قاعدہ یہ ہے کہ اس قسم کی علت کا علم اگر ماہیت کی راہ سے ہو، یعنی خارجی صفات کا نہیں بلکہ علت کی خود ماہیت کا، اگر کوئی عالم ہے، اور اس طریقے سے اسے وہ جانتا ہے، تو جو بات اس ماہیت کے لوازم میں سے ہیں، ان سے واقف ہونا بھی اس کا ضرور ہے، اس لیے کہ یہ لوازم ماہیت ہی کے لوازم ہیں، اور ماہیت کو جب تمام بیرونی امور سے پاک کر کے جیسی کہ وہ واقع میں ہے، اسی اعتبار سے کوئی جانے گا تو لامحالہ اس ماہیت کے لوازم سے اس کا واقف ہو جانا ناگزیر ہے، یہ حال تو علت کی اس قسم کا ہے، لیکن اس کی دوسری قسم جس میں ماہیت کی راہ سے نہیں بلکہ اپنے خارجی یا ذہنی وجود کی جہت سے معلول کے وجود کو علت وجوب عطا کرتی ہے، تو اس قسم کی علت کے علم سے ضروری نہیں کہ معلول کا علم بھی حاصل ہو جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ صرف علت کی خود ذات کا علم معلول کے جاننے کے لیے

کافی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں نہ تو علت کی ماہیت ہی کا وہ معلول مقتضا ہے اور نہ اس کا مطلق وجود اسے چاہتا ہے بلکہ اس علت کے وجود کی شخصی خصوصیت کے ساتھ معلول کا وجود وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں جب تک علت کے وجود کا وہ خصوصی پہلو جس سے معلول کا تعلق ہے، معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک معلول کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے اور یہ بات تمہیں پہلے بتائی جا چکی ہے، کہ کسی وجود کی خاص پیرایے کی ایسی واقفیت جس سے اس کی واقعی ہوّیت کا علم حاصل ہو جائے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ عالم کا خود اس کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو اس کو محیط اور گھیرے ہوئے ہے، یا جو اس کا مبدء ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا (یعنی عالم کا) اتحاد نہ ہو جائے اور اس بنیاد پر، معلول کا علم کیا ہوگا! وہی معلول کا خود وجود، یعنی اس شکل میں شے کا وجود اور شے کا علم دونوں ایک ہی بات ہوگی، جس طرح علت کا ایسا علم بھی خود علت کا وجود ہی ہوتا ہے۔

بہر حال علل واسباب میں سے اگر کسی علت وسبب کا علم کسی کو اس طریقے سے ہو، جیسا کہ میں نے ذکر کیا، ایسی صورت میں اس کے معلول کا علم بھی اس کو ضرور حاصل ہوگا، اور اس معلول سے واقف ہو جانے کی وجہ سے جو اس معلول کا معلول ہوگا اس سے بھی وہ واقف ہوگا، یونہی ایک معلول سے دوسرے معلول کی واقفیت حاصل ہوتے ہوئے یہ علم اس معلول پر پہنچ کر ختم ہوگا، جو اس علت کے معلولات کے سلسلے میں آخری معلول کی جگہ پر ہو، بشرطیکہ اس کے معلولات کا سلسلہ کسی آخری معلول پر ختم بھی ہوتا ہو، میری اس تقریر سے اس شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے جس کی تقریر امام رازی نے اپنی بعض کتابوں میں ان الفاظ کی ہے:-

"اہل فلسفہ کا یہ دعویٰ کہ علت کا علم چاہتا ہے کہ معلول کا علم بھی علت کے عالم کو ضرور حاصل ہو جائے، اس سے ان کی کیا غرض ہے، اگر ان کی یہ مراد ہے کہ علت کی ماہیت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، تو یہ بات اسی حد تک صحیح ہو سکتی ہے، جب معلول

اپنی علت کی ماہیت کے لوازم میں سے ہو، اور اگر ان کی یہ غرض ہے کہ جب علت کو اس کی علت ہونے کی حیثیت سے کوئی جانے گا، تو معلول سے بھی بہ حیثیت معلول ہونے کے وہ ضرور واقف ہو جائے گا، اگرچہ یہ بات واقع کے لحاظ سے درست ہے، لیکن یہ ایک بے نتیجہ سی بات ہے، کیونکہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے، قاعدہ ہے کہ دونوں کا تعقل اور علم ساتھ ساتھ ہوتا ہے، ایک کے علم کو دوسرے کے علم پر نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہوتا ہے اور نہ تاخر، اور یہ بات ہر ایسی دو چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، کچھ علت و معلول کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کے جتنے پہلو، اور اس کی جتنی حیثیتیں ہوں، جب کسی کو ان تمام حیثیتوں اور پہلوؤں سے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، تب معلول کا علم ضروری ہے، تو یہ بھی اسی قسم کی ایک غیر مفید بے کار بات ہے، اس لیے کہ کسی مجموعے کا علم جب کسی کو حاصل ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ہر ہر جزء کا عالم ہونا بھی اس کے لیے ضروری ہے، پس علت کے جب تمام پہلوؤں اور اس کی ہر ہر جہت سے جو واقف ہو گا، تو معلول سے اس کا واقف ہونا تو ناگزیر ہی ہے، اس لیے کہ علت کی ان جہتوں میں اس معلول کے وجود کا مقتضی ہونا، اور اس کو وجوب عطا کرنا یہ بھی تو اسی کی ایک جہت ہے، لیکن جس طرح علت سے ایسی واقفیت معلول کی واقفیت کو ضروری بنا دیتی ہے، بجنسہ معلول سے بھی جو اسی طرز پر واقف ہو گا یعنے اس کے تمام پہلوؤں اور تمام جہتوں کا وہ عالم ہو گا، جن میں ایک جہت اس کی یہ بھی ہے کہ فلاں علت سے اس کا وجود صادر ہوا اور اس پر مرتب ہوا ہے، تو ظاہر ہے، کہ معلول کی یہ واقفیت علت کے علم کو ضروری بنا دیتی ہے پھر یہ دعوی کرنا کہ علت کے علم سے معلول کا علم

ضروری ہو جاتا ہے، لیکن معلول کے معلوم ہونے سے علت کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے صحیح نہ ہوا، بلکہ دونوں باتیں ضروری ہوئیں، اور اگر غور کیا جائے تو پہلی صورت یعنے ہر پہلو کے اعتبار سے جب علت کا علم حاصل ہوگا، تو چونکہ ان پہلوؤں میں اس معلول کا علت ہونا یہ بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کہ کل پہلوؤں کے علم سے اس پہلو کا علم بھی ضروری ہو جائے گا یہ اس قاعدے پر مبنی ہے کہ کل کا علم جز کے علم کو مقتضی ہے) لیکن خود کل جز کو چونکہ مقتضی نہیں ہوتا، بلکہ اس کی بالعکس صورت یعنے جز کسی نہ کسی وجہ سے کل کا مقتضی ہوتا ہے کیونکہ کل کے تحقق کے جو اسباب ہوتے ہیں ان کا ایک رکن جز بھی ہوتا ہے) اس لیے جز کے علم سے کل کا علم حاصل ہو، یہ زیادہ ترجیح کا مستحق ہے۔[1]"

مگر میں نے حکما کے مقصد کی جو توضیح کی ہے، اس سے امام کے اس اعتراض کا ازالہ ہو جاتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارباب فلسفہ کے اس خیال کی تشریح میں امام نے جن احتمالات اور شقوق کا تذکرہ کیا ہے، ان کی مراد ان احتمالوں میں سے کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کی وہ اصل حقیقت جس کی وجہ سے معلول کے وجود کے وجوب کو وہ چاہتی ہے، یعنے معلول کے ساتھ علت کی اس اصل حقیقت کا معلول کے وجود سے وہی تعلق ہو، جو ماہیتوں کو اپنے لوازم سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ ماہیت تمام بیرونی عوارض سے پاک ہو کر بذات خود جیسی کہ وہ ہے، ان لوازم کو چاہتی ہے، علت و معلول میں جب ایسا رشتہ ہوتا ہے، تو اس وقت علت کا علم معلول کے علم کو ضروری

---

[1] صاحب اسفار نے امام کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری حصہ کچھ پیچیدہ سا ہو کر رہ گیا ہے، محشی اسفار علامہ سبزواری نے کتابت کی غلطی کی طرف اشارہ کر کے جو مطلب بیان کیا ہے، اسی کی مدد سے میں نے ترجمے کو سلجھانے کی کوشش کی ہے تاہم پھر بھی بات پورے طور پر صاف نہیں ہوئی۔ مترجم۔

بنا دیتا ہے، میرے اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ ہر معلول کا شمار در اصل اپنی علت کی ماہیت کے لوازم ہی میں کرنا چاہیے، یعنے ہر معلول اپنی علت کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، خواہ علت کی یہ ماہیت بجنسہ خود وجود ہی ہو، یا وجود کے ساتھ ہو۔

اس پر اگر تم یہ سوال کرو، کہ علت کی ذات تو علت کے علت ہونے کی صفت سے الگ چیز ہے، اس لیے کہ علت ہونے کی صفت کا تعقل تو معلول کے معلول ہونے کی صفت کے تعقل کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن علت کی خود ذات کا تعقل اور اس کا شعور کسی دوسری چیز کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ علت کی ذات کا شمار ان امور میں کیا جائے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی چیز بذات خود قائم نہیں ہو سکتی حالانکہ مبدء اول (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ بذات خود قائم ہے اور اپنے تمام ماسوا کی وہی علت بھی ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ علت کی ذات معلول کی ساتھی بن جائے، حالانکہ وہ معلول سے ہمیشہ مقدم ہوتی ہے ہف بہر حال جب علت کی ذات، اور علت کے علت ہونے کی کیفیت میں ثابت ہوا کہ مغائرت ہے، اور معلوم ہوا کہ علت کی ذات کا تعقل معلول کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو ایسی حقیقت جس کی ذات کو علت ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، اس کے علم سے معلول کی ذات کا علم ضروری نہ قرار پایا۔ میں اس دشواری کے حل کی یہ تقریر کرتا ہوں، کہ علت کی ذات کی یہ صفت یعنے علت ہونے کی صفت واقعہ یہ ہے کہ اس کی ذات کی کوئی ایسی ثبوتی صفت نہیں ہے جسے علت کی حقیقت اور وجود پر زائد قرار دیا جائے، ورنہ پھر اس علت ہونے کی صفت کا علت ہونا، یہ بھی علت کی ذات پر ایک زائد صفت کی حیثیت اختیار کرلے گی، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ علت کا ہونا، در اصل علت کی خود اس کی اپنی مخصوص ذات ہی ہے، باقی یہ اعتراض کہ جن امور میں تضائف کی

نسبت پائی جاتی ہے ان کا شمار اعراض کے ذیل میں کیا جاتا ہے، حالانکہ بسا اوقات علت کی ذات جواہر کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، پھر ایک ہی چیز جوہر اور عرض کیسے ہو سکتی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں نے تضائف اور مضاف کے مباحث میں پہلے بھی ایما کیا ہے، یعنے بتایا گیا تھا کہ جوہر کا وجود اس کی عقلی ماہیت سے علیحدہ چیز ہے، اور اسی بنیاد پر دعوی کیا گیا تھا کہ جوہر جب موجود ہو، اور اپنی حقیقت کی راہ سے کسی شے کی وہ علت ہو تو اس جوہری ماہیت کا جب تعقل اور تصور کیا جائے گا، تو اس قسم کے تعقل یعنے کلی شکل میں جب اس کا تعقل کیا جائے گا، تو اس وقت یہ ضروری اور لازم نہیں ہے کہ اس کے علت ہونے، یا اضافی اور تضائف کی نسبت سے تعلق رکھنے کا بھی تعقل اس کے ساتھ ہو، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ علت ہونے کی صفت کو تضائف کی نسبت سے جو تعلق ہے، اس نسبت کے تعقل و ادراک سے آدمی کے ذہن میں جو بات آتی ہے، وہ اس مفہوم سے خارج ہے جو جوہر کی حقیقت کے تعقل سے آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اور ثابت ہوا کہ جوہر کی حقیقت کی طرف خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے جو وجود منسوب ہوتا ہے، یہی وجود در اصل اس جوہر کا وجود ہے، جس کا تعقل خود اس کی اپنی ذات کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے، اور جب اسی جوہر کی حقیقت کی طرف وجود اس حیثیت سے منسوب کیا جائے کہ وہ کسی چیز کا سبب اور علت ہے اور اس چیز سے وہ مربوط ہے خواہ یہ ربط کسی طرز کا بھی ہو، تو اس اعتبار سے اب یہ وجود ایک ایسی چیز کا وجود قرار پائے گا جس کا تعلق تضائف کی نسبت سے ہے، یعنے اس جہت سے یہ مضاف کا وجود ہو گا، گویا کسی شے کا یہ ایسا وجود ہے جس کا ثبوت اس پر مبنی ہے کہ وہ شے کسی خاص صفت سے موصوف ہو، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ کسی شے کو جب کوئی چیز عارض ہوتی ہے اس عارض کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہی اس وجود کا بھی حال ہے لیکن چونکہ یہ تضائف سے تعلق رکھنے والی صفت کا وجود ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ وجود بھی

اسی طرح غیر مستقل ہوگا جس طرح اس قسم کے اضافی امور کی ماہیت بھی غیر مستقل ہی ہوتی ہے، یہ ہے اصل تحقیق ان امور کی اصل حقیقت کی جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے اور جو مضاف کہلاتے ہیں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا سرے سے خارج میں وجود ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے ورنہ یہ اقوال کہ فلاں چیز علت ہے اور فلاں شے معلول ہے، یا فلاں باپ ہے اور فلاں بیٹا ہے، یہ ساری باتیں جھوٹی ہو جائیں گی اگر اس کے بعد بھی تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ علت کی ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسی مخصوص حقیقت کا نام ہے، جو معلول کی ذات سے قطعاً ایک جداگانہ چیز ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری کی ذات کا جز نہیں ہے، پس جب دونوں ایک، دوسرے سے علیحدہ ہیں تو ایسی صورت میں یہ جائز ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو آدمی کو علم ہو، اور دوسرے سے وہ جاہل اور ناواقف ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ افسوس واقعے کی یہ صورت نہیں ہے، یعنے علت اور معلول میں جو مغائرت ہوتی ہے، یہ ایسی مغائرت نہیں ہے جو زید و عمر دمیں پائی جاتی ہے، یا ایک جسم کو دوسرے جسم سے جس قسم کی مغائرت ہوتی ہے، ایسی مغائرت بھی ان دونوں میں نہیں ہے، بے شک اگر ان میں اسی طرز کی مغائرت ہوتی تو اس وقت یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا آدمی تصور کرے، اور دوسرے سے ناواقف اور غافل رہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ معلول کا وجود اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ دراصل علت کے وجود کا ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا شمار علت کے لوازم میں ہے، معلول کے وجود کو علت کے وجود کی طرف وہی نسبت ہوتی ہے، جو ماہیت کے لوازم کو ماہیت کے ساتھ ہوتی ہے، سچ تو یہ ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ علت کے وجود کا کمال اور اتمام ہے، دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے، یہ ایسی مغائرت ہے، جو ناقص اور کامل شدید و ضعیف کے درمیان

ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کامل ترین تعقل اور تصور تام کے معنے ہی یہ ہیں کہ اس چیز کا یہ ایسا تعقل ہے جو اس شے کے خارجی وجود کے بالکل مطابق ہے، بلکہ اس خارجی وجود کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو جس وقت کسی معلول کی علت کوئی ایسی چیز ہو، جو بذات خود براہ راست اس کا سبب ہے، تو واجب اور ضروری ہے کہ اس قسم کی علت کے علم سے معلول کا علم بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جائے، دعوے کے پہلے جزو کے متعلقہ مباحث تو یہ تھے، اب رہا دوسرا جز یعنے جو معلول کو جانتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت سے بھی واقف ہو، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے کسی شے کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ اس شے کی علت قرار پائے گی، اب اگر کسی شے کے علم سے علت کا علم حاصل ہو جاتا ہو، تو ضرور ہے کہ شے کا یہ علم علت کے علم کا سبب ہو، اور چونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے، کہ معلول کا وجود اور معلول کا علم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، جیساکہ علم و معلوم کے اتحاد کا مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ معلول کو بھی اپنی علت کے ساتھ یک گونہ سبب ہونے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، یعنے ایک طرح سے اپنی علت کا گویا معلول خود علت قرار پا جاتا ہے، اور معلول کے متعلق جب یہ معلوم ہے کہ اپنی خاص ذات کے اعتبار سے اس کا شمار علت کے توابع، اور ثمرات و نتائج ہی میں ہے، اب اگر اس کی خاص ذات اپنی علت کے وجود کی علت ہوگی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ محال اور ناممکن ہے، ہاں! علت کے ساتھ معلول کی وابستگی چونکہ اسی لیے ہوتی ہے، کہ معلول نہ اپنے وجود میں مستقل ہوتا ہے اور نہ عدم میں اس لیے کہ اگر ان دونوں باتوں میں سے

کسی بات میں وہ کوئی استقلالی حیثیت رکھتا تو پھر کسی سبب اور علت کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوتی، پس معلوم ہوا کہ ممکن کی ماہیت کو چونکہ وجود اور عدم کی طرف مساوی نسبت ہوتی ہے اس لیے وہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے اور اس کی علت بن جائے، یعنے ممکن اپنی اس خصوصیت کی بنیاد پر مطلقاً کسی ترجیح دینے والے سبب کو چاہتا ہے، لیکن کسی خاص قسم کی علت یا سبب کا چاہنا، یہ ممکن کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ امکان کی صفت کسی خاص علت کے احتیاج کا نہیں بلکہ مطلق علت کے احتیاج کا سبب ہے، پس معلول جب اپنے امکان کی وجہ سے علت کا محتاج ہوتا ہے، اور امکان سے مطلق علت کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، اس لیے معلول کی ماہیت کا علم مطلق علت کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، لیکن علت چونکہ اپنی خاص ذات، اور اپنی حقیقت مخصوصہ کے ساتھ معلول کو چاہتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ علت کا علت ہونا، اس کی معین و مخصوص ذات کے لوازم میں ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی معین علت مطلق معلول کو چاہتی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو مخصوص معلول کے ساتھ اس کو اس وقت تک خصوصیت حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کسی مزید قید کا اس کے ساتھ اضافہ نہ کیا جائے اور ایسی صورت میں درحقیقت علت، اس علت کی صرف ذات نہ ہوگی بلکہ علت کی ذات اور اس قید کے مجموعے سے جو چیز تیار ہوگی وہ علت ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ خود اس علت کی ذات ہی علت ہے گویا جسے علت فرض کیا گیا تھا وہ علت باقی نہ رہی تھی (یہ خلاف مفروض ہے) الحاصل یہ بات اب بالکل واضح ہوگئی، کہ علت اپنی مخصوص اور معین حقیقت کے ساتھ معین و مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اسی لیے علت کی حقیقت کا علم یہ مخصوص و معین معلول کے علم کی علت ہوتا ہے لیکن معلول چونکہ کسی مخصوص و معین علت کو نہیں چاہتا، اسی لیے معلول کے علم سے ضروری نہیں کہ علت کا علم بھی حاصل ہو، اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ جب کوئی مخصوص و معین معلول کسی معین و مخصوص علت کو

نہیں چاہتا، تو پھر اس معلول کی نسبت اپنی علت کی طرف اور دوسری چیزیں جو اس کی علت نہیں ہیں مساوی ہو گی، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس معلول کو خصوصیت کے ساتھ ایسی علت کے ساتھ وابستگی کیوں پیدا ہوئی، اس کے سوا جو دوسری چیزیں تھیں ان کی طرف وہ کیوں مستند نہ ہوا، اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مخصوص و معین معلول تو مطلق علت ہی کو چاہتا ہے، لیکن معین و مخصوص علت مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خاص معلول کے لیے علت جب مخصوص ہوتی ہے، تو اس خصوصیت کی وجہ معلول نہیں ہوتا، بلکہ اس خصوصیت کو علت پیدا کرتی ہے، اور وہی اس کی مقتضی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علت چونکہ بذات خود معلول کے وجود پر اثر انداز ہوتی ہے، اس لیے کسی دوسری علت کا اس پر اثر انداز ہونا ناممکن ہو جاتا ہے، کیونکہ کسی معلول واحد پر ظاہر ہے کہ دو علتوں کا توارد محال ہے، بہرحال میں نے جس مسئلے کو یہاں بیان کیا ہے اس کی مثالیں اور اس کے نظائر بہت سے ہیں، مثلاً کسی جنس جیسے حیوان کو کسی مخصوص فصل جیسے ناطق کی طرف اور ناطق کے سوا جتنے دوسرے فصول ہیں، سب سے مساوی نسبت ہے، اب اگر حیوان کے کسی خاص حصے کو ناطق کے ساتھ کسی قسم کی خصوصیت محض اس لیے حاصل ہو جائے، کہ حیوان مطلق حیوان ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں ترجیح بلا مرجح والی خرابی درپیش ہو گی، کیونکہ مطلق حیوان کو تمام فصول کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، تو دراصل یہاں واقعے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حیوان محض حیوان ہونے کی حیثیت سے چونکہ ایک ناقص قسم کی جنسی حقیقت ہے، اسی ناقص جنسی حقیقت ہونے کی وجہ سے وہ دراصل کسی نہ کسی فصل کا محتاج ہے، خواہ وہ کوئی سی فصل ہو، لیکن کسی خاص نوع کی تشکل میں اسی جنسی حقیقت کا تحصل کسی خاص فصل کے ذریعے سے، فصل ہی کی راہ سے ہوتا ہے نہ کہ خود اپنی جنسی حقیقت کی راہ سے اسی طرح نوع بھی اپنے تشخصی، وجودی تحصل میں مطلقاً کسی نہ کسی تشخص کی محتاج ہوتی ہے، لیکن کسی خاص شخص مثلاً زید کے ضمن میں اس نوع کا تحصل خاص

زید کی شخصی ہویت کی رہین منت ہوتی ہے، اور یہ جو عوام میں مشہور ہے، کہ بعض نوعی ماہیتوں میں جو ان کی نوع ہی تشخص خاص کی مقتضی ہوتی ہے، مثلاً ابداعیات (یعنے وہ ہستیاں جو کسی دوسری چیز سے پیدا نہیں ہوتی ہیں جیسے عقول وغیرہ) کا حال ہے، اور یہ کہ کبھی تشخص نوع کے لوازم میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ یہ بات ان انواع میں پائی جاتی ہے جن کا وجود کسی خاص شخص اور فرد میں منحصر ہوتا ہے، تو یہ بات میرے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ماہیتوں میں سے کسی ماہیت کے متعلق یہ کہنا کہ وہ تشخص کو چاہتی ہے، ناممکن ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تشخص کا حصول ظاہر ہے کہ بغیر وجود کے نہیں ہو سکتا اور وجود کے مباحث میں گذر چکا ہے کہ وجود ماہیت کی معلول ہو، یہ محال ہے، برہان قطعی سے اس کو ثابت کیا گیا تھا، بلکہ بتایا گیا تھا کہ وجود کی حالت چونکہ وہی ہے جو تشخص کی ہے، اس لیے جن چیزوں کی ماہیت ہوتی ہے، ان کی ماہیت کو وجود ہی چاہتا ہے، اسی طرح جن کے لیے جنس ہوتی ہے ان کی جنس کو فصل ہی چاہتی ہے، الحاصل خاص وجود ہی سے ماہیت کو تشخص حاصل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ تشخص معین کی شکل اختیار کرتی ہے، اور فصل معین سے جنس کی طبیعت میں تعین پیدا ہوتا ہے، اور اسی کی راہ سے وہ کوئی مخصوص نوع بنتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ تشخص کے علم سے اس نوع کے علم کا حاصل ہونا ضرور ہے، جو اس تشخص کی خصوصی معلول ہے یوں ہی ہر نوع کی فصل کا علم جب حاصل ہوتا ہے، تو اس فصل کی جو مخصوص جنس ہوتی ہے، اس کا علم بھی ضرور حاصل ہو جاتا ہے برخلاف اس کے نوع کے وجود کا اگر علم ہو، تو اس سے کسی تشخص کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح جنس کے وجود کا علم اگر حاصل ہو، اس سے اس فصل کے علم کا حاصل ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ معلولوں میں سے کسی معلول کے خاص وجود کا حضوری علم بطور مشاہدے کے اگر حاصل ہو، یعنے معلول کے

وجود کے سوا اس علم میں کسی زائد صورت کو دخل نہ ہو، بلکہ وجود مشاہدے سے جدا نہ ہو، تو ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ معلول کے ایسے علم سے علت کی ذات کہ مطلق علت ہیں، بلکہ علت کی خاص ذات کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں علموں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنے علت کا علم ہو، یا معلول ہر دو یہی چاہتے ہیں کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لزوماً حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ نہیں ہے، جس کی وجہ وہی ہے، جس کا ذکر بار بار کیا گیا ہے، کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے زیادہ قوی اور زیادہ اشد ہوتا ہے، پھر جس طرح معلول کا وجود اپنی کوتاہی، اور رفعت و نقص کی وجہ سے علت کے وجود کا احاطہ نہیں کر سکتا، بلکہ جو چیز اس کے مماثل اور مانند ہو گی اس تک بھی معلول کی رسائی نہیں ہو سکتی؛ یہی حال معلول کے علم کا بھی ہے، کہ محض معلول کے جاننے سے آدمی نہ علت کے وجود کا احاطہ کر سکتا ہے، اور نہ اس مرتبے تک اس علم کی رسائی ہو سکتی ہے جو وجودی سلسلے میں علت کو حاصل ہے، یہی مطلب ہے یعقوب بن اسحاق کندی کے اس مشہور قول کا:-

"جب علت اولی اور سبب اول کا اتصال و تعلق ہم سے محض ان ہی امور کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، جن کا فیضان ہم پر علت اولی سے ہوتا رہتا ہے، اور اس جہت کے سوا سبب اول سے ہمارا کوئی اتصالی تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس (سبب اول) کا تصور ہم اسی حد تک کر سکتے ہیں جس حد تک فائض ہونے والے امور کا تصور و تشخص کر سکتا ہے، جس پر ان امور کا فیضان ہوا ہو، پس ضروری ہے کہ ہمارا احاطہ سبب اول جس پیمانے پر کیے ہوئے ہے، یہی پیمانہ اس احاطے کا نہیں ہو سکتا جو سبب اول کے ملاحظے اور تصور کے متعلق ہمیں حاصل ہے، اس لیے کہ سبب اول کا احاطہ ظاہر ہے کہ زیادہ عمیق، زیادہ وسیع، اور استغراقاً زیادہ شدید ہے، پس جب

واقعے کی صورت یہ ہے، تو حق سے وہ لوگ بہت دور ہو گئے ہیں، جنھوں نے یہ خیال قائم کیا ہے کہ علت، اولی اور سبب اول کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔"

فصل

ایسی چیز جو کسی سبب اور علت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کے سبب کو جان کر اس چیز کا علم حاصل کیا جائے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، واقعہ یہ ہے، کہ اس مسئلے کی نوعیت بھی وہی ہے، جو گذشتہ بالا فصل والے مسئلے کی ہے، یعنے اس کی تحقیق بھی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ وجود کے مباحث کی تحقیق نہ کی جائے، بہر حال میں اپنے بیان کو اس طرح شروع کرتا ہوں:۔

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کسی چیز کے متعلق کامل اور تام یقین کے حاصل کرنے کی یہی صورت ہے، کہ اس کی عقلی صورت اس کے خارجی وجود کے ساتھ مطابق ہو، اب یہ بھی ظاہر ہے کہ سبب اور علت والی چیز کے لیے ضروری ہے، کہ بذات خود اس کا وجود ممکن ہو، ورنہ کسی سبب کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہو گی، نیز ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ موجودات میں جاعل و مجعول اور خالق و مخلوق ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق میں اشیا کی ماہیتوں کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا، تو تمام معلولات ماہیتوں کے لوازم قرار پا جائیں گے، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مبدء اول بھی کوئی ماہیت رکھنے والی ہستی ہے، اور یہ کہ کسی ماہیت کے معلوم ہونے کے ساتھ ضروری ہو گا کہ باری تعالی کی کنہ ذات اور اس ماہیت کے سارے اسباب معلوم بھی ہو جائیں، اور یہ کہ جن جن چیزوں سے وجود کو تقوم حاصل ہوتا ہے، ان ہی سے ماہیت کا قوام بھی تیار ہو، یعنے جو وجود کے مقومات ہوں گے وہی ماہیت کے مقومات بھی بن جائیں گے، اس لیے کہ اس وقت تو وجود کا شمار انتزاعی اور اضافی امور میں ہو جائے گا، چونکہ یہ ساری باتیں غلط اور ناممکن ہیں، اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے، کہ ہر معلول جس کی کوئی ماہیت اور جس کا کوئی وجود ہو جب

اس کی ماہیت کا تصور خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے کیا جائے، تو اس ماہیت کے تصور کے لیے کسی چیز کی ضرورت اس کے سوا نہ ہوگی، کہ اس کے اجزا یعنے جنس و فصل کا تصور کیا جائے، لیکن اگر اسی معلول کی ماہیت کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ موجود ہے، تو چونکہ اس کا موجود ہونا ایک امکانی امر ہے اس لیے اب وہ کسی مطلق سبب اور علت کی محتاج ہوگی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس معلول کی ماہیت کا موجود ہونے کی حیثیت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب پہلے اس کی علت موجبہ کے وجود کا علم بھی حاصل ہو لے کیونکہ ممکن ماہیت کو جب تک کسی علت سے وجوب حاصل نہیں ہو لیتا، اس وقت تک وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

یہی حال اس معلول کے وجود خاص کا بھی ہے، اس لیے کہ معلول کے وجود خاص کا تقوم اس کی خاص علت کے وجود ہی سے ہوتا ہے، پس معلول کا ایسا علم تام جو اس کی وجودی ہویت کی خصوصیت کے ساتھ متعلق ہو، ناممکن ہے جب تک اس کی خاص علت کی حقیقت کا علم حاصل نہ ہو چکا ہو، پھر جس طرح اس معلول کی صرف امکانی ماہیت کو جب پیش نظر رکھا جاتا ہے، تو اس وقت نہ وہ موجود ہی ہوتی ہے، اور نہ واجب، لیکن جب اس کے سبب کو بھی سامنے رکھا جاتا ہے، تو اس وقت اس کی ہستی واجب ہوتی ہے، تغیر و انقلاب کی راہیں ایسی حالت میں اس پر بند ہو جاتی ہیں، ٹھیک یہی حال اس کی ماہیت کے علم کا ہے کہ اس کے معلوم ہو جانے سے اس کی علت کے وجود کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے۔

بہر حال معلول کے خاص وجود کا یقینی علم اس کے سبب ہی کے معلوم ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، اور جب اس کے سبب کا علم حاصل ہوگا تو اس وقت خود اس کا علم بھی وجوباً اس طرح حاصل ہو جائے گا، جس میں تغیر و انقلاب نہیں ہو سکتا، اور جیسے یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کا وجود ایک علت سے زیادہ اسباب سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ معلول واحد پر دو علتوں کا توارد ناممکن ہے اسی طرح معلول کے متعلق بھی یہ ناممکن ہے، کہ اس کا حصول اس کے سبب کے علم کے سوا

کسی اور ذریعے سے حاصل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو تام اور کامل اسباب پائے جائیں، یعنے ایک سبب تو وہ جس سے اس کا وجود حاصل ہو اور دوسرا وہ جس سے اس کے وجود کا علم حاصل ہو، حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ گفتگو اس فرض کی بنیاد پر ہو رہی ہے، کہ علم وجود کے ساتھ متحد ہے، پس جب کسی شے کا وجود اس شے کے علم کے مطابق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی علت کا وجود، علت کے علم کے مطابق ہو، اس لیے کہ معلول کی وحدت ظاہر ہے کہ علت کی وحدت کو مستلزم ہے، بہرحال ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی چیزیں جو اسباب و مبادی والی ہیں، ان کے وجود کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے مبادی کے علم کی راہ سے ان کو حاصل کیا جائے، یہاں کہنے والے شاید یہ پوچھیں کہ ہم کو جب کسی مکان کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکان کا کوئی بنانے والا ضرور ہے حالانکہ مکان مکان بنانے والے کی علت نہیں ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، پس اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم در اصل حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مکان کے علم سے جو بات ضروری طور پر معلوم ہو جاتی ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ اس مکان کو بنانے والے کی حاجت ہے، اور مکان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ بنانے والے کا محتاج ہے، ظاہر ہے کہ مکان کی ایک صفت ہے، جو اسے عارض ہوئی ہے، اور اس کی ذات کے لوازم میں داخل ہے، اس کی ماہیت کا یہ حکم معلول ہے۔
پس یہاں بھی علت ہی سے معلول کی طرف راہنمائی ہوئی ہے، لیکن چونکہ کسی چیز کا دوسری چیز کا محتاج ہونا اس کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دونوں چیزوں کا علم حاصل نہ ہو جائے، اس لیے مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ مکان کے بنانے والے کی طرف جو نسبت ہے، وہ اسی ذریعے سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ بات کچھ اس خاص واقعے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام

اِنّی براہین کا بھی حال ہے، یعنے ان کے ذریعے سے بھی جو علم آدمی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں بھی علت ہی سے معلول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، جیساکہ لمّی براہین کے متعلق کہا جاتا ہے کیونکہ معلول اگرچہ اپنے وجود کے اعتبار سے معلول ہوتا ہے، لیکن معلول ہونے کی جو اس میں صفت پائی جاتی ہے، اور امکان کا جو نقص اس میں ہوتا ہے، یہی نقص کسی نہ کسی علت کی حاجت کا سبب ہے۔

اس لیے سمجھا جاتا ہے، کہ اِنّی براہین اور دلائل (جن میں معلول سے علت پر دلیل قائم کی جاتی ہے) ان سے یقین تو اس بات کا پیدا ہوتا ہے، کہ مطلقاً کسی نہ کسی علت اور سبب کا وجود خاص معلول کے لیے ضروری ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ اِنّی براہین سے صرف ظن اور گمان غالب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان سے خاص اور معین علت کی مختلف علامتوں میں سے خاص علامت کا اور مختلف آثار میں سے کسی خاص اثر کا سراغ ملتا ہے۔ جیساکہ اپنی جگہ پر اس کی تحقیق کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی شئے کے متعلق جو یقین اور اعتقاد اس کے اسباب وعلل کی راہ سے حاصل نہ ہوگا، ایسا یقین خواہ جس درجہ بھی پختہ اور راسخ ہو، اس اعتقاد میں جتنی بھی قوت اور استواری ہو، لیکن پھر بھی وہ تغیر اور تبدیلی سے بالکلیہ محفوظ نہیں ہے، اس لیے کہ اس قسم کے احتمالات کی گنجائش کا اس میں امکان باقی رہتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے، کہ وہ معرض زوال وانقلاب میں ہے، لیکن شئے کا وہ علم جو اس کے اسباب وعلل کے علم کی راہ سے حاصل ہوتا ہے تو یہ ایک ناممکن التغیر اور لازوال علم ہے، خواہ اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہو اس کے وجود میں بہ ذات خود کسی قسم کا تغیر کیوں نہ واقع ہو، اگرچہ اصل واقعہ یہی ہے کہ درحقیقت شئے کا علم بجنسہ اس کا وجود ہی ہوتا ہے، لیکن الٰہیات کے دقیق ترین مسائل میں اس کا شمار ہے، بجز ان لوگوں کے جو کمال کے انتہائی مدارج تک پہنچ چکے ہیں، ہر شخص کی سمجھ میں یہ مسئلہ نہیں آسکتا، علم باری کے مباحث میں انشاءاللہ تعالیٰ میں اس کی پوری تحقیق کروں گا۔

مذکورۂ بالا حال تو ان چیزوں کا تھا جو علل و اسباب والی ہیں، لیکن ایسی چیز جو سبب اور علت سے بے نیاز ہو، اور اپنے قوام کی تیاری میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، تو اس کے علم کے متعلق چند باتیں ہوسکتی ہیں، یا اس کا علم ایسا بدیہی ہوگا، کہ فطرۃً ہر شخص کو وہ معلوم ہوگی، یا اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور اس کے علم سے قطعی مایوسی ہوگی، یا اس کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگی کہ اس کے آثار و لوازم سے اس کا پتا چلایا جائے، اور ان ہی سے اس کو جانا جائے، مگر اس قسم کی چیزوں کی کنہ حقیقت اور ماہیت کو آدمی جان نہیں سکتا۔

چونکہ حق تعالیٰ پر کسی چیز کو برہان نہیں بنایا جاسکتا، اور نہ اس کی کوئی حد (ذاتیاتی تعریف) ممکن ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی چیز کسی وجہ سے بھی سبب نہیں قرار پاسکتی، یعنے نہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہے، مثلاً نہ اس کے لیے فاعل ہے، اور نہ غایت، اور نہ اس کے قوام کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ اس کی ماہیت کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے جنس ہے اور نہ فصل، مگر باوجود اس کے کوئی چیز اس سے خالی نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات خود ہر شے پر برہان ہے اور ہر چیز سے وہ تمام اشیاء سے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے نحن اقرب الیہ من حبل الورید (کہ میں اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں) اور فرمایا گیا ہے ھو معکم اینما کنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو) اور اپنی ذات پر برہان و دلیل خود وہی ہے، جیسا کہ فرمایا گیا شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو (خدا اس کی شہادت دیتا ہے کہ کوئی الہ اللہ کے سوا نہیں ہے) اور فرمایا گیا اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شئی شھید (کیا تیرے رب کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے) اور فرمایا گیا قل ای شئی اکبر شھادۃ قل اللہ (کہو شہادت دینے میں سب سے بڑی چیز کیا ہے، تم کہو کہ اللہ کہ اس سے بڑا گواہ کون ہوسکتا ہے) اس مقام پر ایک مشکل سوال پیش کیا جاتا ہے، خصوصاً وجود کے متعلق میرا یہ خاص مسلک

ہے، کہ علت اور معلول ہونے کی صفت سے درحقیقت براہ راست اور بالذات وجود ہی موصوف ہوتا ہے، اور ماہیت کی حیثیت مجعول بالعرض ہونے کی ہے، اس بنیاد پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آدمی کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے، چاہیے کہ یہ بجنسہ اس کا وجود ہی ہو، (کہ علم اگر وجود ہی کا نام ہے تو اس کا یہی مقتضاء ہے) اب ظاہر ہے کہ آدمی کے وجود کا شمار بھی ان ہی موجودات کے سلسلے میں ہے جو مبادی اور اسباب والے ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی کہ مبدء اور سبب والی ہستی کا علم اس کے مبدء اور سبب ہی کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے، اور قاعدہ ہے، کہ شے کے وجود کا مبدء اور سبب مبدء کا وجود ہی ہوتا ہے، ان سب باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر کسی مبدء اور سبب والی چیز کا علم پوری قوت اور وثاقت سے حاصل ہو، تو اس شے کے مبدء کا علم بھی وثاقت و پختگی قوت و شدت کے انتہائی مرتبے پر ہوگا، اب ظاہر ہے کہ ہم لوگوں کو جو خود اپنی اپنی ذات کا علم ہے، اس علم سے زیادہ قوی، روشن، مستحکم استوار علم اور کون ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی ذات کا علم بجنسہ خود ہماری ذات ہی ہے، صاف بات ہے، کہ کسی چیز کے سامنے کسی چیز کے حاضر ہونے سے اس کا علم، خود ذات کا اپنی ذات پر منکشف ہو جانا، ان دونوں میں، دوسری صورت پہلی شکل سے قطعاً زیادہ زوردار اور یہ قوی ہے، پس جب ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا علم تمام علوم سے زیادہ قوی اور مضبوط ہے تو ہمارے نفوس کا جو مبدء و سبب ہے، چاہیے کہ اس کا علم اپنی ذات کے علم سے بھی زیادہ قوی ہو، مگر یہاں قصہ یہ ہے کہ ہمارے نفوس کے جو مبادی و اسباب ہیں، بالآخر ان کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ بات گذر چکی کہ واجب الوجود کی حقیقت کا علم واجب الوجود کے سوا کسی دوسرے کو نہیں ہو سکتا، جیسا کہ خود فرمایا گیا ولا یحیطون بہ علماً (اپنے علم سے اس کو کوئی گھیر نہیں سکتا) وعنت الوجوہ للحی القیوم (زندہ و قیوم کے لیے تمام چہرے جھک گئے) یہ تھی اس اشکال کی تقریر، اس عقدے کے حل سے اگرچہ بعض

نقرا ئی کو سرفراز فرمایا گیا ہے، لیکن عبارت میں اس کی تقریر جیسی کہ چاہیے
ادا نہیں ہو رہی ہے۔ بات گہری ہے، راستہ غیر واضح اور مخفی ہے، مگر با وجود
اس کے میں تعبیر کی کوشش کرتا ہوں، بات یہ ہے کہ اپنی اپنی ذات کا علم جب
خود ہمارا وجود ہی ہے، تو نا گزیر ہے، کہ ہماری ذات کا جو مبدء اور سبب ہے
اس کا وہ علم جس کی وجہ سے اپنی اپنی ذات کا علم ہم لوگوں کو ہوا، یہ علم
بجنسہ مبدء کا وجود ہو یعنے وہ علم ہمارے وجود کا نہیں، بلکہ مبدء کے وجود کا
عین ہو گا، اب اس کے ساتھ یہ واقعہ ہے، کہ مبدء کا وجود اور اس کی
یافت وحصول خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہے، نہ کہ ہمارے لیے ہے،
اس لیے کہ معلول کا وجود تو علت کے وجود کا تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین
ہوتا ہے، یعنے معلول کا وجود بجنسہ علت کا وجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح
معلول کا علم علت کے علم کا تابع ہو گا، بہر حال جب دونوں علوم کی حیثیت
دو وجودوں کی قرار پائی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اپنی اپنی ذات کا
علم اگرچہ ہمیں اپنے مبدء اور سبب ہی کے جاننے سے حاصل ہوا ہے،
لیکن اپنے مبدء کا جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، یہ در اصل اس مبدء کا وجود ہی
ہے، پھر چونکہ مبدء اور سبب کو ہم سے جو تعلق ہے، وہ ایجاد کرنے اور
فاعل ہونے کا ہے، اسی طرح اپنے مبدء کا ہمیں جو علم ہے، در اصل اس سے
غرض مبدء کا وجود ہی ہے مگر بایں شرط کہ اس وجود میں یہ قید لگی ہوئی
ہے کہ ہمارے نفوس کو اسی نے وجود بخشا اور ایجاد کیا، اور ہماری ذاتوں کی
فاعلیت اسی وجود کی طرف منسوب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اپنے مبدء اور
سبب کا ہمیں جو علم ہوتا ہے، یہ اس علم پر بھی مقدم ہے، جو ہمیں خود اپنی
ذات کا ہے، اس لیے کہ مبدء کا وجود موجد اور فاعل ہونے کے اعتبار سے
ہم پر مقدم ہے، خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حال قوت اور ضعف، علت اور
معلول ہونے میں بجنسہ وہی ہے جو حال وجود کا ہے، اور یہ کہ تمام
چیزوں کو ایک قسم کی کینونت (اور بود) تو اپنے اپنے معلول ذوات
کے آگے حاصل ہے، اور ایک کینونت ان کی اپنے مبادی اور اسباب کے

سامنے ہے، اور یہ پچھلی کینونت یعنے اسباب و مبادی کے سامنے ان کا ہونا، یہ اس کینونت سے زیادہ قوی ہے جو انھیں خود اپنی اپنی ذاتوں کے سامنے حاصل ہے، یا یوں کہو کہ شئے کا اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ہونا، یہ بات خود اپنی اپنی ذات کے آگے ہونے سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ وہی ہے، کہ اپنے سامنے تو اشیاء کی کینونت اور بود امکانی صفات سے موصوف ہے، اور اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ان کی کینونت وجوب کے رنگ سے رنگین ہے، ظاہر ہے، کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ قوی ہے۔ کائنات کا جو "کل" ہے، اس کے آگے تمام اشیاء کی کینونت ایک ایسے انداز اور طریقے سے ہے، جو ان اشیاء کے ہر قسم کے بود، اور نمود سے زیادہ قوی اور زیادہ رفیع و برتر ہے، نبوی دعاؤں (علی الداعی بھا و آلہ اکمل الصلوات) میں یہ الفاظ بیان کیے گئے ہیں:۔ (یا کان یا کینان، یا کائن قبل کل کون، ویا کائن بعد کل کون یا مکوّن لکل مکوّن) اے وہ جو تھا، اے وہ جو خود بود ہے، اے وہ ہے جو ہوا ہر بود سے پہلے اور رہوا ہر بود کے بعد، اے ہر پیدا ہونے والے کا پیدا کرنے والا)۔

فصل

جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے انطباعی طور پر حاصل ہوگا، تو اس قسم کا علم کلی علم ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا علم کبھی تو کسی ایسی صورت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے مساوی ہوتی ہے، اور کبھی علم خود معلوم کا اپنا وجود ہی ہوتا ہے، مثلاً اپنی ذات کا ہمیں جو علم ہے یا ہمارے اندر جو صورتیں قائم ہیں، ان کے علم کا بھی یہی حال ہے، چونکہ حق تعالیٰ کو جو اشیاء کا علم ہے، اس کے متعلق متاخرین حکماء کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو ان کا علم ان ذہنی صورتوں کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، جو ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، اور اس پر زائد ہیں۔

اور قاعدہ ہے کہ صورۃ کے ذریعے سے جس علم کا حصول ہوتا ہے، جسے اصطلاحاً علم صوری کہتے ہیں، وہ خود بھی ہمیشہ کلی ہوتا ہے، اور جو نتائج و ثمرات اس قسم کے علم پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی کلی ہی ہوتے ہیں، ان کی کلیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ہزار در ہزار قیود کے ذریعے سے ان میں تخصیص پیدا کی جائے، جب بھی وہ کلی کے کلی ہی باقی رہتے ہیں، یعنی ان کی خود ذات کا جب تصور کیا جائے گا، تو متعدد اور کثیر امور کی شرکت سے ان کا مفہوم مانع نہ ہوگا۔

اب ان مقدمات کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ علل و مبادی کا علم اگر اس طریقے سے حاصل ہو، تو ضرور ہے، کہ اس علم سے تمام معلومات کا علم حاصل ہو جائے، حتیٰ کہ شخصی افراد تک ان کا احاطہ وسیع ہوگا، مگر ہر حال میں یہ علم کلی ہی باقی رہے گا، (یہ ہے کہ متاخرین حکماء کے اس خیال کا خلاصہ جو علم باری کے متعلق ان کی طرف منسوب ہے، یعنے اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم بوجہ کلی حاصل ہے) اس خیال کے ثبوت میں جو دلائل ان کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، اور جو کیفیت اس کی بیان کی گئی ہے، اس کی تفصیل ان حکماء کی کتابوں میں ملتی ہے، جو حق تعالیٰ کے علم کو علم صوری حصولی قرار دیتے ہیں، مثلاً شیخ رئیس اور ان کے تلامذہ جیسے بہمنیار وغیرہ کی کتابوں میں اس کا ذخیرہ موجود ہے، شیخ نے اپنی کتاب شفا اور نجات میں اس کو یوں ادا کیا ہے :-

> یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ واجب الوجود کو اشیاء کا تعقل اور علم خود ان اشیاء کے ذریعے سے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم ان چیزوں سے ہوا ہے، جن کا وہ تعقل کرتا اور جنھیں وہ جانتا ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم اشیاء سے ہو، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ان اشیاء کا تعقل اور ان کا علم حق تعالیٰ کی ذات کو عارض اور لاحق ہوا ہے، ایسی صورت میں خدا کی ذات ہر اعتبار اور ہر جہت سے

واجب الوجود باقی نہ رہے گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور اس کا
یہ مطلب ہوگا کہ اگر بیرونی امور جو اس کی ذات سے خارج ہیں
نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ میں بعض حالات اور صفات نہ پائے جائیں،
اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خدا کی کوئی حالت اور صفت ایسی بھی ہے،
جو خود اس کی ذات سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے،
اور اس کی وجہ سے یہ خرابی درپیش ہوگی کہ خدا کی ذات پر اس کا
غیر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے، لیکن گذشتہ بالا اصول سے ان تمام
امور کے متعلق ثابت ہو چکا کہ خود وہ اور تمام ایسی باتیں جو اسی قسم کی
ہوں باطل اور غلط ہیں، نیز واجب الوجود چونکہ ہر وجود کا مبدء
اور سرچشمہ ہے، اس لیے وہ خود اپنی ذات ہی سے اس چیز کا تعقل
کرتا ہے جس کا وہ مبدء اور سبب ہے، چونکہ وہی ان تمام موجودات
کی خود ذات کا مبدء ہے جو اپنی ہستی میں تمام اور کامل ہیں، اور
ان کا بھی مبدء ہے جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، البتہ اس قسم کی
بننے بگڑنے والی ہستیوں کے انواع کا مبدء تو حق تعالیٰ کی ذات
براہ راست ہے، اور یہی انواع اپنے اپنے افراد و اشخاص کے لیے
واسطہ بن جاتے ہیں، یعنے انواع کے ذریعے سے واجب تعالیٰ
اشخاص و افراد کا مبدء بن جاتا ہے، بہر حال ان انواع کے ذریعے سے
افراد و اشخاص کا وہ مبدء بھی ہے (اور ان ہی کے توسط سے
ان کو جانتا بھی ہے) لیکن ایک دوسرے پہلو سے واجب تعالیٰ
ان تغیر پذیر حقائق کا عالم و عاقل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ
اس حیثیت سے کہ یہ حقائق تغیر پذیر ہیں، ان کا ایسا تعقل جو
زمانی تغیرات و انقلابات سے متاثر ہوتا ہو، اور شخصی صفات سے
متشخص و موصوف ہوتا ہو، ایسے شخصی تعقل سے واجب الوجود کی
ذات پاک ہے، بلکہ ان امور کا علم و تعقل حق تعالیٰ کو ایک اور
طریقے سے حاصل ہے جسے میں آیندہ بیان کروں گا، کیونکہ واجب الوجود

کے لیے یہ بات جائز نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانی تعقل و ادراک کبھی تو
اس طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں اور معدوم نہیں ہیں، پھر ان ہی کا
زمانی تعقل اس طور پر کرے کہ وہ معدوم ہیں اور موجود نہیں ہیں،
اگر ایسا ہوگا، تو ان دونوں امور کے لیے الگ الگ صورتیں ہوں گی
کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک کے ساتھ
دوسری باقی رہ سکے، اور اگر صورتیں بدلتی رہیں گی، تو لازم آئے گا کہ
واجب الوجود کی ذات تغیر پذیر ہے، پھر جو چیزیں بننے کے بعد
بگڑتی رہتی ہیں، یعنے فاسدات ہیں، اگر ان کا تعقل و ادراک
حق تعالیٰ کو ان کی ماہیت مجردہ اور ان صفات کے ذریعہ سے ہو
جو ماہیت مجردہ کے تابع ہوتے ہیں، یعنے جو تشخص کو قبول
نہ کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ ان فاسدات کا یہ ادراک ان کے
فاسد ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا اور اگر ان کا تعقل اس
طریقے سے ہو، کہ مادے اور مادی عوارض کے ساتھ وہ مربوط و
مقارن ہیں، (یعنے وقت و زمانہ، تشخص و ترکیب، وغیرہ عوارض مادی بھی
اس کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں) تو ایسی صورت میں یہ فاسد چیزیں معقول
نہ ہوں گی، بلکہ محسوس ہوں گی، یا متخیل ہوں گی، اور میں نے اپنی
دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے، کہ ہر وہ صورت جو محسوس ہو،
اور ہر وہ صورت جو خیالی ہو، یعنے حواس اور خیال سے جن کا
ادراک ہوتا ہو، ان کے متعلق یہ کلیہ ہے، کہ بحیثیت محسوس یا متخیل
ہونے کے ان کا ادراک جب کبھی بھی ہوگا، تو وہ کسی ایسے ادراکی آلے
اور ذریعے سے ہوگا، جو انقسام اور تجزی کو قبول کر سکتا ہو۔

پھر جس طرح حق تعالیٰ کے لیے بہت سے افعال و اعمال کا
اثبات اس کے لیے نقص اور عیب بن جاتا ہے، اسی طرح تعقلات
اور ادراکات کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں، جن کا اثبات
واجب تعالیٰ کے لیے باعث نقص ہے، بلکہ ہر شے کا تعقل

واجب الوجود کلی طریقے سے فرماتا ہے، اگر باوجود اس کے کوئی شخصی چیز بھی
اس سے اوجھل نہیں ہے، اور اس وقت صادق آتا ہے کہ
لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض (نہیں غائب ہے
خدا سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز نہ آسمانوں میں نہ زمین میں) یہ مسئلہ بھی
طرفہ عجائب میں سے ہے، جس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی اپنی
طبیعت میں لطافت پیدا کرے باقی واجب الوجود کو پھر ان تمام
اشیاء کا علم کس طرح ہوتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ واجب الوجود کو
جب اپنی ذات کا تعقل ہوا، اور اس بات کا تعقل ہوا کہ وہی ہر ہستی موجود کا
مبدء و سرچشمہ ہے، تو اسی کے ساتھ اس کو ان تمام ابتدائی اور
اوّلی موجودات کا تعقل ہو گیا، جو واجب الوجود سے صادر ہوئے
اور ان کا بھی جو ان موجودات سے پیدا ہوئے، اور ہوتے رہتے ہیں،
اور دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز جب موجود ہوتی ہے، تو اپنے اس
بود کی وجہ سے اس پر صادق آتا ہے کہ اس کے وجوب کا سبب
واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس مسئلے کو میں بیان کر چکا ہوں ایسی
بھی اسباب باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہونے کی وجہ سے اس حد کو
پہنچ جاتے ہیں کہ ان سے جزئی امور موجود اور پیدا ہوں۔

الغرض اول تعالیٰ چونکہ اسباب کو بھی جانتا ہے اور ان مطابقتوں
اور مناسبتوں کو بھی جانتا ہے جو ان اسباب کو اپنے مسببات سے ہے۔
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً وہ ان نتائج کو بھی جانتا ہے، جن تک
بالآخر یہ اسباب پہنچیں گے، اور ان زمانوں کو بھی جانتا ہے) جو اسباب
اور ان کے نتائج کے درمیان میں حائل ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ
گھوم گھوم کر پھر یہ اسباب ان ہی نتائج تک کس طرح پہنچیں گے، کیونکہ
یہ ناممکن ہے کہ وہ اسباب اور ان کی مطابقتوں کو تو جانے اور
ان کے نتائج کو نہ جانے، اور اس بنیاد پر واجب تعالیٰ کو ان جزئی امور کا
ادراک ان کی کلی ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے (کلی ہونے کی حیثیت) کا

مطلب یہ ہے کہ ان جزئی امور کے جو صفات ہیں، ان کی حیثیت سے وہ انھیں جانتا ہے، خواہ ان صفات کی وجہ سے کوئی شخصیت ہی خصوصیت پذیر کیوں نہ ہوتی ہو، الغرض کسی شخصی زمانے یا شخصی حال کی طرف بھی اگر ان صفات کو منسوب کیا جائے تو اس وقت بھی اس شخصی حال کی کیفیت ان صفات کے ساتھ ان ہی صفات کے مانند ہوگی، کیونکہ دراصل ان صفات کا انتساب، ایسے مبادی کی طرف ہوتا ہے، جن کی نوع کسی شخصی فرد میں منحصر ہوتی ہے، اسی لیے اس قسم کی نوع کا انتساب شخصی و جزئی امور کی طرف ہو جاتا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ اس قسم کے انتساب سے بسا اوقات شخصی امور کے لیے ایسی تعریف، اور ایسے صفات ثابت ہوتے ہیں، جو ان ہی شخصی امور میں منحصر ہو کر رہ جاتے ہیں۔

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ:۔

میں پھر پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ تم کو مثلاً آسمانوں کی تمام حرکتوں اور گردشوں کا اگر علم حاصل ہو جائے، تو اس کی وجہ سے تمھیں ہر گرہن، اور (مختلف سیاروں میں) جو جزئی انفصال اور اتصال کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک اتصال اور انفصال کی بجنسہ جزئی حالت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن ان کے متعلق تمھارے اس علم کی نوعیت وہی ہے، جسے کلی طریقے کا علم میں کہتا ہوں، کیونکہ مثلاً کسی گرہن کے متعلق تم یہی کہو گے، کہ یہ فلاں گرہن ہے جو فلاں گردش کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنے فلاں ستارہ فلاں جگہ سے فلاں مقام پر جب پہنچتا ہے، مثلاً شمالی جہت سے گرمی کے زمانے میں چاند فلاں برج سے حرکت کر کے فلاں کے مقابلے میں جب پہنچتا ہے، اور اس گرہن سے پہلے یا اس کے بعد جو گرہن ہوگا، ان میں اور اس گرہن میں اتنی مدت کا فاصلہ ہے، اور اسی طرح ہر دو گرہنوں کے درمیانی وقفے کو تم بتا سکتے ہو، واقعہ یہ ہے، کہ ان

گرہنوں کے متعلق جتنے عوارض کا اندازہ کیا جا سکتا ہے تم ہر ایک کو جان لیتے ہو، لیکن تم نے ان چیزوں کو حس فاریعی جانا ہو، تاہم تمہارا یہ علم کلی طریقے کا علم ہے، کیونکہ جن صفات کو تم نے اس گرہن کی طرف منسوب کیا ہے، جائز ہے کہ ان کو بہت سے ایسے گرہنوں پر محمول کرو، جن کا حال وہی ہو جو اس خاص گرہن کا ہے، لیکن کسی دلیل سے تم کو اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ خاص گرہن صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے ان صفات کی جو کلیت ہے، اس کا اس سے ازالہ نہیں ہوتا، بلکہ میں نے جو باتیں ابھی بیان کی ہیں وہ تمہارے پیش نظر ہیں۔"
شیخ کے بجنسہ الفاظ ختم ہوئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کا یہ مذہب ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ شخصی اور جزئی امور کو حق تعالیٰ کلی طریقے سے جانتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ خدا کو اشیاء کا بوجہ کلی علم حاصل ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ کو صرف اشیاء کے طبائع اور ان کے انواع کا علم ہے، اور ان کے شخصی افراد سے وہ ناواقف ہے، اور اس بنیاد پر یہ الزام قائم کیا جائے کہ حق تعالیٰ کے علم سے بعض خصوصیات پوشیدہ رہ گئے ہیں، جیسا کہ بعضوں کو وہم گذرا ہے، بلکہ شیخ کا صحیح مذہب وہی ہے جس کی اس نے تصریح کی ہے، کہ باری تعالیٰ کو تمام شخصی اور جزئی امور کا علم اسی طرح سے ہے، جس طرح وہ اجناس اور انواع کو جانتا ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان شخصی امور کو وہ ان کے ایسے کلی صفات کے ذریعے سے جانتا ہے، جن کی نوع ان شخصی امور میں سے کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص اور ان ہی میں وہ منحصر ہے، بعض متاخرین مثلاً محقق طوسی اور جو لوگ ان کے طبقے کے ہیں، انھوں نے واجب تعالیٰ کی ذات میں معقولات و معلومات کی صورتوں کو ثابت کرنے کے بعد بھی لفظی طور پر شیخ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے میں شیخ کو مطعون بھی کیا ہے، لیکن "علم" کی حقیقت کے بیان کرنے میں ان کی تقریریں تمام نہیں ہیں،

بلکہ سچ یہ ہے کہ اس مسئلے کے متعلق یہ لوگ شیخ کے برابر بھی نہیں چل سکے ہیں، شیخ پر ان لوگوں نے جو اعتراضات کیے ہیں، میں سب کا جواب دے چکا ہوں، اور ان کی گرفتوں میں جو نقائص ہیں انھیں بھی ظاہر کر چکا ہوں پھر اشیاء کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کی جو کیفیت ہے، اس کو بھی میں نے بیان کیا ہے، دکھایا ہے، کہ اس مسئلے میں نہ وہ مسلک صحیح ہے جس کی تقریر شیخ نے کی ہے، اور نہ وہ درست ہے جو ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعے کی اصل صورت وہی ہے، جو میں نے تحقیق کی ہے، جس کے بیان کا وعدہ پہلے سے کرتا چلا آ رہا ہوں، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

شخصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے، تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، شفا میں شیخ نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ جزئی اور شخصی امور کا ایسا علم و ادراک جس کے تغیر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے عالم میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان ہی چیزوں کا ایسا علم جس کی وجہ سے ان کے عالم میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا، ان دونوں علوم کی کیا کیفیت ہے، حسب ذیل الفاظ میں اس کا جواب دیا ہے:-

مثلاً ہم کو چاند کے تمام گرہنوں کے متعلق (ریاضی کے مقررہ قاعدوں کی بنیاد پر) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس طرح واقع ہوتے ہیں، اور یہ فرض کیا جائے کہ تمھارا وجود دائمی ہے تو ایسی صورت میں تم کو مطلق گرہن کا علم نہ ہوگا بلکہ ہر گرہن جو واقع ہونے والا ہے، تم اس کے عالم ہو گے، اور ہر گرہن کے وجود اور عدم کا علم تمھارے لیے برابر ہوگا، یعنی اس علم میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا، کیونکہ دونوں حالتوں میں تمھارا ایک ہی علم باقی رہتا ہے مطلب یہ ہے، کہ یہ علم کہ فلاں گرہن کا وجود فلاں فلاں صفات کے ساتھ فلاں گرہن کے بعد ہوگا، یا آفتاب برج حمل میں فلاں زمانے میں

فلاں چیز کے بعد اور اس کے بعد فلاں چیز جب ہو گی تب اس گرہن کا وقوع ہوگا، یہ قضیہ تمہارے نزدیک صادق ہوگا، اس وقت بھی صادق ہوگا، جب تک کہ یہ گرہن واقع نہیں ہوا ہے، اور اس وقت بھی جب اس کا وقوع ہو رہا ہو، اور اس وقت بھی جب یہ گرہن ختم ہو چکا ہو۔

لیکن اگر بجائے اس طرز کے علم کے تم اپنے اس علم میں زمانہ اور وقت کو بھی داخل کر دو، یعنے کسی مقررہ آن یا لمحے میں تم کو یہ معلوم ہو، کہ یہ گرہن موجود نہیں ہے، اور دوسرے آن میں معلوم ہو کہ وہ موجود ہے، تو تمہارا پہلا علم یعنے گرہن کے نہ موجود ہونے کا علم ظاہر ہے، کہ اس کے موجود ہونے کے علم کے بعد بدل جائے گا، اور ایک جدید نیا علم تمہارے اندر اس گرہن کے متعلق پیدا ہوگا، یہی تمہارے علم کی وہ تبدیلی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا، کہ جو علم گرہن کے کھلنے سے پہلے تم میں پایا جاتا تھا، وہ اس کے کھلنے کے وقت باقی نہ رہے گا، بہر حال یہ علم بھی اور خود تم بھی زمانی اور آنی ہو، اور علم کی پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ زمانے کو دخل ہے، اور نہ زمانے کے احکام اس پر جاری ہوتے ہیں اس علم کو اس سے کچھ سروکار نہیں کہ اس کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ فلاں خاص وقت اور زمانے سے تعلق رکھتا ہے یعنے اس حیثیت سے اس پر حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ اس خاص زمانے سے اس کا تعلق ہے اور گرہن کے متعلق یہ کوئی نیا حکم، اور جدید علم ہے۔"

شیخ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے، کہ دنیا کی چیزوں کا وہ علم جو ان کے انتہائی اسباب و علل کے علم کے ذریعے سے حاصل نہ ہوا ہو بلکہ ان کا علم خود ان ہی چیزوں کے توسط سے حاصل کیا گیا ہو، جسے علم انفعالی کہتے ہیں، اس قسم کے علم میں ضروری ہے کہ ان چیزوں کے تغیر سے خود اس علم میں بھی تغیر واقع ہو، مثلاً زید جس وقت گھر نہیں ہو، اس وقت تم کو اگر یہ علم ہو کہ

زید گھر میں ہے، اب اس کے بعد ہی زید گھر سے باہر ہو جاتا ہے، سوال ہوتا ہے، کہ اس کے نکلنے کے بعد تمھارا پہلا علم (یعنی زید گھر میں ہے) باقی رہتا ہے یا نہیں، اگر زید کے گھر سے نکلنے کے بعد بھی تم یہی جان رہے ہو، کہ وہ گھر ہی میں ہے، تو پھر تمھارا یہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے، مطلب یہ ہوا کہ تمھارا یہ اعتقاد اور یقین علم کی کیفیت کو چھوڑ کر جہل بن گیا، اور اس میں تغیر پیدا ہو گیا، اور اگر پہلا علم تمھارا باقی نہیں ہے تو جو تغیر یہاں واقع ہوا وہ پہلے تغیر سے زیادہ واضح ہے۔

بعض لوگوں نے اس مقام پہ، یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، یہ بات اور ایسی چیز کے وجود کا علم جب وہ پائی جائے، یہ بات، دونوں ایک ہی علم ہے

اس خیال کو اہل علم نے دو طریقوں سے غلط قرار دیا ہے، پہلا طریقہ اس کے ابطال و تغلیط کا یہ ہے، کہ اگر اس کو صحیح مانا جائے تو لازم آتا ہے، کہ اگر ہم کو اس وقت اس بات کا علم ہو، کہ مختلف وقتوں میں سے کوئی وقت آیندہ زمانے میں پایا جائے گا، مثلاً دن میں ہم کو یہ معلوم ہو، کہ آنے والی رات عنقریب موجود ہوگی، اور فرض کرو، کہ ہم کسی ایسی جگہ پر ہوں جہاں دن اور رات کا فرق ہمیں محسوس نہ ہو سکتا ہو، (مثلاً ہم کسی گھپ اندھیری کوٹھری میں ہوں) پھر اسی حال میں رات آجائے، تو چاہیے کہ ہمیں رات کے وجود کا علم ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود تھا، یا مثلاً اس وقت ہم کو یہ معلوم ہو، کہ عنقریب آفتاب طلوع ہونے والا ہے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہو جائے، چاہیے کہ ہمیں اس طلوع کا علم ہو، خواہ اس طلوع کا ہمیں مشاہدہ ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، ہم نے اس کو دیکھا ہو، یا نہ دیکھا ہو، کوئی ہمیں اس کی خبر دے یا نہ دے، یا اس کی روشنی ہم نے دیکھی ہو، یا نہ دیکھی ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود ہی تھا، کیونکہ یہ بات (مذکورۂ بالا نظریے کی بنیاد پر) ہمیں پہلے ہی سے معلوم تھی۔ ظاہر ہے کہ اس قضیۂ شرطیہ کی تالی

باطل ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا مقدم بھی غلط ہے۔
دوسرا طریقہ اس کے ابطال کا یہ ہے کہ علم چاہتا ہے کہ اس میں معلوم کے مطابق کوئی صورت ہو، پھر جس طرح یہ بات کہ شے آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، اور یہ بات کہ شے موجود ہے، دونوں میں کھلی ہوئی مغائرت ہے، بلکہ ہر ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے کہ شے آیندہ موجود ہوگی اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جو چیز فی الحال معدوم ہے، آیندہ زمانے میں وہ پائی جائے گی، پس جب ان دونوں معلوموں میں بذات خود مغائرت بلکہ منافات ہے، تو ضرور ہے، کہ ذہن میں ان دونوں سے جو صورتیں حاصل ہوں گی ان میں بھی یقیناً مغائرت اور منافات ہوگی، اس لیے کہ اس قسم کے علوم جو تجدد پذیر امور ہیں، ان کے تجددی صفات کے تعلق سے ماخوذ ہوتے ہیں، ضرور ہے، کہ اپنے اپنے متعلقہ معلومات کے تغیر سے خود بھی متغیر ہوں، البتہ وہ علم جس کے حصول کی راہ ہی دوسری ہے، یعنے وہی جو اعلیٰ مبادی و اسباب کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ایسا علم نہ اپنے متعلقہ معلومات کا تابع ہوتا ہے، اور نہ ان معلومات کے تغیر سے اس میں تغیر پیدا ہوتا ہے، محقق طوسی نے علم کے رسالے کی شرح میں لکھا ہے:۔

> پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اشیاء میں تکثر اور تعدد خود ان کی اپنی اپنی حقیقتوں کی وجہ سے پیدا ہوا یا کسی واحد حقیقت میں چند چیزیں مشترک ہوں، لیکن عددی طور پر ان میں کثرت پیدا ہو جائے، پھر کسی واحد حقیقت والی کثرت کے افراد، اور آحاد کبھی تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنے ان افراد و آحاد کا وجود ایک ساتھ پایا نہیں جاتا، یا کبھی قار ہوتے ہیں، (یعنے اکھٹے ہوکر ساتھ ساتھ پائے جا سکتے ہیں) پہلی صورت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جو زمانے کے ساتھ ہوں، یا زمانے میں پائی جاتی ہوں، کیونکہ تغیر اور تجدد کی پہلی علت، اور آخری سبب، زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانہ ہی وہ چیز ہے جو بذات خود

اتصالی شان کے ساتھ تجدد پذیر اور گذشتنی ہے، پھر زمانے ہی کی وجہ سے ان چیزوں میں تغیر پیدا ہوتا ہے جو زمانے میں پائی جاتی ہیں، یا اس کے ساتھ ہوتی ہیں، اور دوسری صورت ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی مکان اور جگہ میں، یا مکان اور جگہ کے ساتھ پائے جاتے ہوں، کیونکہ اس قسم کی کثرت کا آخری سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو وضع کو بذات خود براہ راست قبول کرتی ہو، وضع سے میری مراد یہ ہے، کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جا سکتا ہو، نیز ایسے اجزاء کی طرف اس کا انقسام ضروری ہے جو وضع کے مختلف صورتوں سے موصوف ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کے ساتھ خاص خاص قسم کی نسبتیں حاصل ہوں، یعنے بعض جزو دوسرے جزو کے حساب سے کسی ایک سمت اور جہت میں ہوں گے، اور دوسرے دوسری سمت اور جہت میں، کسی کا فاصلہ کچھ ہوگا کسی کا کچھ اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس کی یہ شان اور جس کی یہ حالت ہوگی، وہ بہر حال کوئی مادی ہستی ہوگی پھر طبائع معقولہ (یعنے جن ماہیتوں کو عقل اشیاء سے پیدا کرتی ہے) جب ان کا حصول مختلف اشخاص اور متعدد افراد کی شکل میں ہوگا، تو ان اشخاص کے تعین اور ان افراد کے تشخص کے آخری اسباب، ہیں یا تو زمانہ ہوگا، جیسا کہ حرکتوں کا حال ہے، یا مکان ہوگا، جیسا کہ اجسام کا حال ہے، یا ان دونوں سے یہ بات حاصل ہوگی مثلاً مختلف انواع میں سے کسی نوع کے نیچے جو متعدد تغیر پذیر افراد مندرج ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

باقی ایسی چیزیں جو نہ مکانی ہوں نہ زمانی، تو ان کا تعلق نہ زمانے سے ہوتا ہے اور نہ مکان سے، اور عقل اس سے انکار اور سرتابی کرتی ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کو ان دو میں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرے، مثلاً کوئی شخص اگر کہے کہ

انسان کی طبیعت اس حیثیت سے کہ وہ انسانی طبیعت ہے کب پائی جاتی ہے، یا کہاں پائی جاتی ہے یا مثلاً پانچ کا دس کے عدد کا نصف ہونا، اس سے متعلق کون کہہ سکتا ہے، کہ اس کا نصف ہونا کہاں پایا جاتا ہے، یا کب پایا جاتا ہے، یا کس شہر میں پایا جاتا ہے، البتہ ان امور میں سے اگر کسی فرد کو معین کر دیا جائے، مثلاً کسی خاص انسان یا کسی خاص پانچ یا خاص دس سے متعلق کب اور کہاں کا سوال ان کے تشخص اور تعین کی وجہ سے صحیح ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے اشخاص اور افراد جن کی حقیقت واحد ہو، ان کے زمانی اور مکانی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن کی حقیقتیں مختلف ہیں، وہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہوں، کیونکہ ان میں بھی بہ کثرت ایسی چیزیں ہیں، جو زمانہ اور مکان سے تعلق رکھتے ہوئے موجود ہوتے ہیں، مثلاً علوی اجرام اور سفلی عناصر کے کلیات کا جو حال ہے، بہر حال جب یہ چند باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم اصل مقصود کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ادراک کرنے والی چیزیں اگر ایسی ہیں جن کا تعلق زمانے سے یا مکان سے ہے، تو ان کے ادراکات جسمانی آلات اور ذرائع کے سوا اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً ظاہری اور باطنی حواس ہی ان کے علم کے ذرائع ہوتے ہیں، یا ان کے سوا کوئی اور جسمانی آلہ ان کے ادراک کا ذریعہ ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو ان تغیر پذیر امور کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی خاص زمانے میں پائے جاتے ہیں، جب ان امور کا وجود خاص اس زمانے میں پایا جاتا ہے تب تو ان کے وجود کا حکم لگایا جاتا ہے اور اگر اس خاص زمانے میں ان کا وجود نہ پایا گیا، تو ان کے معدوم ہونے کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے ایسی صورت میں (یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں چیز موجود ہے) بلکہ موجود تھی، یا موجود ہو گی، اور اس وقت موجود نہیں ہے یہ کہا جاتا ہے، اسی طرح ان جسمانی آلات و ذرائع سے ادراک کرنے والے ان متعدد

ومتکثر امور کا بھی ادراک کرتے ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، یعنے جن پر یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ ان سے کس جہت اور سمت میں وہ واقع ہیں، اور اگر دور ہوں تو یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ کتنے فاصلے پر ہیں، (یہ حال تو ان چیزوں کا تھا جن کی ادراک کی یہ کیفیت ہے) لیکن جن کے ادراک اور علم کی یہ کیفیت نہیں ہے، تو ان کا ادراک اور ان کا علم ہمیشہ کامل اور تام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے احاطے میں تو ہر چیز ہوتی ہے، وہ جانتے ہیں کہ کون سا حادث کس وقت پیدا ہوگا، اور جو چیز اس سے پہلے پیدا ہوئی، یا بعد کو پیدا ہوگی، ان کے اور اس کے درمیان کتنی مدت کا فاصلہ ہے، وہ کسی چیز کے متعلق معدوم ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ پہلی قسم کی ادراک کرنے والی چیزوں کا جو یہ حال تھا کہ جو گذر گیا، اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ زمانۂ حال میں وہ موجود نہیں ہے، بجائے اس کے یہاں یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ہر چیز اپنے اپنے مقررہ وقت میں موجود ہے، وہ نہ اس زمانے میں موجود ہوسکتی ہے جو اس مقررہ وقت سے پہلے ہو، اور نہ اس وقت میں جو اس کے بعد ہو، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر شخص مکان کے کس حصے میں پایا جائے گا، اور اس کو اپنے سوا ان دوسری چیزوں سے کیا نسبت ہوگی جو مختلف جہات میں موجود ہوں گی، اور سب میں کتنا فاصلہ ہوگا، اس فاصلے کا ایسا صحیح علم جو واقع کے مطابق ہو، ان کو حاصل ہوتا ہے، بہر حال کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ اس وقت وہ موجود ہے یا معدوم یا یہاں موجود ہے یا وہاں، وہ حاضر ہے یا غائب، اور یہ سب کچھ اس لیے ہوتا ہے کہ اس طرز کے ادراک وعلم والی ہستیاں نہ زمانی ہوتی ہیں، نہ مکانی، بلکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں کو ان کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے، یہ جو چیزیں کسی خاص وقت یا کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں، یا کسی کو حاضر کسی کو غائب سمجھا جاتا ہے یا کسی کو آگے کسی کو پیچھے، کسی کو نیچے کسی کو اوپر وغیرہ خیال کیا جاتا ہے، یہ ساری باتیں ان ہی امور کے ساتھ مختص ہیں

جن کا خود وجود کسی خاص زمانے، اور خاص مکان سے تعلق رکھتا ہے،
(ورنہ جس کا وجود زمانے اور مکان کے قیود سے بالاتر ہے) اس کو
تمام موجودات کا ایسا تام و کامل علم ہوتا ہے جس سے زیادہ کامل و
تام علم کوئی نہیں ہو سکتا، اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کو جزئیات کا
علم، بوجہ کلی ہے، اس فقرے کا یہی مطلب ہے (یعنے کلی اور کامل طریقے
سے وہ ہر چیز کو جانتا ہے) قرآن مجید میں اس کی طرف طی سماوات
(آسمانوں کے لپیٹنے کے) الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے جس کا یہی
مطلب ہے، کہ سموات جو دراصل تمام زمانوں اور مکانوں کے
جامع ہیں، ان کا لپیٹنا تمام زمانوں اور مکانوں کا لپیٹنا ہے، آگے
قرآن میں اس لپیٹنے کو جو سجل کے لپیٹنے سے تشبیہہ دی گئی ہے، تو اس کا
مطلب یہ ہے، کہ جو آدمی سجل (دستاویز) کو پڑھتا ہے، اس کی نظر
ہر ہر حرف پر، دفعۃً نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے پڑتی چلی جاتی ہے، اور
جن حروف سے اس کی نظر آگے بڑھ جاتی ہے یا جن پر ابھی اس کی
نگاہ نہیں پہنچی ہے، وہ اس کے سامنے سے غائب ہوتے ہیں،
باقی ایسا شخص جس کے ہاتھ میں خود لپیٹا ہوا سجل ہو، تو ظاہر ہے کہ
اس کی نسبت تمام حروف سے مساوی ہوگی اور کوئی چیز اس کے
حساب سے اوجھل نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کا ادراک اور اس طرز کا علم اسی کو حاصل
ہو سکتا ہے، جس کی ذات نہ زمانی ہو، نہ مکانی اور جو اپنے ادراک میں
کسی آلے کا محتاج نہ ہو، اور نہ اس کے علم میں کوئی صورت واسطے اور
ذریعے کا کام کرے، نیز کوئی سی چیز ہو کلی ہو، یا جزئی، اور کسی شکل اور
کسی حال میں ہو، یہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ اس کا عالم نہ ہو، نہیں کوئی پتا
درخت سے نہیں گرتا جسے وہ نہیں جانتا زمین کی تاریکیوں میں کوئی
دانہ نہیں گرتا جس سے وہ واقف نہ ہو کسی قسم کی خشک یا تر بات
یا رطب و یابس نہیں رہ سکتی، جو اس کے سامنے اس کتاب مبین میں

ثابت نہ ہو، جو دراصل وجود کے دفتر کی تعبیر ہے، اس لیے کہ وجود ہی ایک ایسی چیز ہے جو گذرے ہوئے اور حال، آیندہ کے واقعات کو ظاہر کرتی اور کھول کر واضح کرتی ہے۔

باقی جزئیات کا وہ علم جو مذکورہ بالا جزئی طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ علم ان ہی چیزوں کے لیے درست ہو سکتا ہے، جن کے ادراک کا طریقہ بجز اس حسی ادراک کے اور کچھ نہ ہو، جن کا حصول کسی جسمانی آلے سے کسی خاص وقت خاص مکان کے سوا اور کسی طرح ممکن نہ ہو، جیسے جس طرح باری تعالیٰ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذوقات (چکھ کر جو چیزیں جانی جاتی ہیں) اور مشمومات (سونگھ کر جو جانی جاتی ہیں) ملموسات (چھو کر جو جانی جاتی ہیں) کا عالم ہے، اور یہ نہیں بولا جاتا کہ وہ ذائق (چکھنے والا) یا شام (سونگھنے والا) یا لامس (چھونے والا) ہے، کیونکہ اس کی ذات اس سے پاک ہے، کہ اس میں جسمانی حواس پائے جائیں، اور اس سے حق تعالیٰ کی تنزیہ میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ اس کی وجہ سے حق کی تنزیہ میں اور تاکید پیدا ہوتی ہے، یوں ہی شخصی جزئیات کا ایسا علم جس کا حصول جسمانی آلات کے ذریعے سے کیا گیا ہو، اس علم کی اگر خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، تو اس سے اس کی تنزیہ میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوتا ہے، اس کی اور تاکید ہوتی ہے، اور اس سے نہ اس کی وحدانی ذات میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کو راہ ملتی ہے، اور نہ اس کے ان ذاتی صفات کی طرف نقائص کا انتساب ہوتا ہے، جن کا ادراک عقول انسانی کو ہوتا ہے، تغیر جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ فقط حق تعالیٰ کے معلومات میں پیدا ہوتا ہے، اور ان اضافتوں اور نسبتوں میں جو معلومات حق تعالیٰ کے درمیان ہیں، اس مقام کی صحیح تحقیق میرے خیال میں یہی ہے۔"

اس محقق جلیل نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ ایسا عالم اور مدرک جس کا وجود مادی اور زمان و مکان کے زیر اثر نہ ہو، یہ قاعدہ ہے، کہ ایسی تمام چیزیں جو زمان و مکان کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، ان کا ایسا مشاہدہ جو

ان کے واقعی حالات کے مطابق ہو، اس قسم کے غیر مادی اور غیر زمانی و مکانی عالم کو تدریجی طور پر نہیں، بلکہ دفعتہً ہوتا ہے یعنے اس مشاہدے میں تجدد و تغیر کی کیفیت نہیں پائی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ کچھ معلومات پہلے حاصل ہوں، اور کچھ ان کے بعد، بلکہ سب کا انکشاف ایک ہی دفعہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے مدرک اور عالم کا خود اپنا وجود زمان اور مکان کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے اگرچہ ان کے معلومات زمانی اور مکانی ہی کیوں نہ ہوں لیکن ان تغیر و تجدد پذیر معلومات کا علم غیر متغیر ہوتا ہے، حاصل یہ ہے، کہ خود یہ معلومات اگرچہ بذات خود تغیر پذیر اور زمانی و مکانی ہوتے ہیں، لیکن اپنی اس نسبت اور تعلق کی وجہ سے جو انھیں ایک ایسے خاص قسم کے عالم سے ہے، جو زمانیات اور مکانیات کے سلسلے سے خارج ہے، یہ معلومات بھی، ثابت، اور غیر متغیر ہیں، اور تجدد و انقلاب، انقضاء و گذشتنی حضور و غیبت یا سامنے ہونا او جھل ہو جانا، ان تمام صفات سے اس تعلق کی بنیاد پر وہ بری ہیں، یہ تو اس فاضل کے کلام کا حاصل ہے، لیکن میرے نزدیک اس بیان میں چند باتیں محل تامل ہیں۔

پہلی بات تو وہی ہے، جسے میں پہلے بھی بتا چکا ہوں، کہ جسمانی مادہ دراصل عدم و نیستی جہالت و نادانی کا منشاء ہے، اور اسی پر نقائص کی بنیاد قائم ہے، ٹھیک جس طرح اس کے مقابلے میں عقلی صورت بذات خود معلوم ہے، خواہ اس صورت کا علم کسی عالِم کو خارج سے ہو یا نہ ہو، یعنے کوئی اس صورت کو جانے یا نہ جانے بہر حال اس کی حقیقت ہی اپنے اندر معلوم ہونے کی ذاتی صفت رکھتی ہے، اور اسی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ جو صورت جسمانی اور مادی ہوتی ہے، اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے وہ مجہول ہی ہوتی ہے، خواہ دائرۂ وجود میں کوئی جاہل پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو اور یہی حال تمام اعدام اور نیستیوں، صلاحیتوں، اور استعدادوں، قوتوں، اور ہر قسم کے امکانات کا ہے، بلکہ تمام عدمی امور، اور ان چیزوں کا بھی یہی حال ہے، جن کا وجود ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، اس لیے کہ ان امور کی کوئی ایسی عقلی صورت نہیں ہوتی، جو درحقیقت ان کے مطابق ہو، یہی وجہ ہے، کہ اگر کوئی یہ چاہے، کہ وہ

ہیولیٰ اولیٰ (یعنے مادے کی ابتدائی شکل) کو اس طور پہ جانیے جس طرح وہ واقع میں پایا جاتا ہے، تو یہ ناممکن ہے، لیکن اس لیے ناممکن نہیں ہے، کہ اس کے جاننے سے ارادہ کرنے والے کی عقل میں کوئی نقص ہے، بلکہ یہ اس ضعف کا نتیجہ ہے، جو ہیولیٰ کی جو ہر ذات کی خصوصیت ہے وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اتنا مبہم، اور بے نشان واقع ہوا ہے، کہ عرصۂ وجود میں اس کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ وہ صرف صورتوں کی استعداد و قوت ہے، ظاہر ہے، کہ صورتوں کی صلاحیت واستعداد، خود صورت نہیں ہوسکتی، اور یہ قاعدہ ہے، کہ صورت کے سوا کوئی چیز معقول بالذات نہیں ہوسکتی، یعنے جس کا علم وتعقل ممکن ہو، اس کا صورت ہونا ضروری ہے اور جو حال مادۂ اولیٰ وہیولیٰ اولیٰ کا ہے، یہی حال ان تمام اجسام کا ہے، جو مادی ہیں، اور وضع جہت سمت کے قیود سے مقید ہیں۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اہل فلسفہ نے اس پر دلائل قائم کیے ہیں کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے، یعنے جن کا ادراک حواس سے کیا جاتا ہے بہ حیثیت محسوس ہونے کے ان کے تعقل اور ادراک کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ کسی جسمانی آلے و ذریعے سے ان کا ادراک کیا جائے، اس دعوے کے جس قسم کے قطعی دلائل وبراہین پیش کیے گئے ہیں، ان پر قدح ناممکن ہے۔

تیسری بات یہ ہے، کہ مختلف اشیاء کے وجود جس طور پر واقع میں پائے جاتے ہیں، درحقیقت ان وجودوں میں سے کوئی وجود کسی خاص شئے کی نسبت سے مختلف نہیں ہوتے، یعنے کسی ایک چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان کا ایک حال ہو، اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے دوسرا حال ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ تمام اشیاء کا شمار اضافی امور کے ذیل میں نہیں ہے، یعنے سب کے سب مضاف کے قبیلے کی چیزیں نہیں ہیں بے شک اگر ایسا ہوتا تو جس چیز کی طرف وہ منسوب ہوتیں اس کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا لیکن چونکہ واقعہ یہ نہیں ہے اس لیے جو وجود بذات خود مادی ہے، وہ ہمیشہ مادی ہی رہتا ہے، اور جو بذات خود تغیر پذیر ہے

وہ ہمیشہ تغیر پذیر ہی رہے گا، اسی طرح مکان اور مکانی امور کے وجود کی جو نوعیت ہے یعنے جس کا اقتضا یہ ہے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز سے اس طور پر جدا ہوتا ہے، کہ دونوں کا حضور ایک ساتھ نہیں ہوسکتا، یعنے جہاں ایک جز ہوگا دوسرا جز اسی جگہ حاضر نہیں ہوسکتا، ظاہر ہے، کہ یہ ایک ایسی بات ہے جو مختلف مدرکوں اور عالموں کے اعتبار سے بدل نہیں سکتی، یعنے ایک عالم کو اس کا علم تو ان کی اس خصوصیت کے ساتھ ہو، اور دوسرے کو اس کا علم اس طور پر ہو، جس میں یہ خصوصیت شریک نہ ہو، ایسا نہیں ہوسکتا، حتی کہ اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ مثلاً کسی دیکھنے والے کی آنکھ گویا فلک الافلاک کے برابر بڑی ہے لیکن آنکھ کی اس بڑائی کا اثر ان چیزوں پر نہیں پڑسکتا جو دیکھی جاتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ آنکھ خواہ چھوٹی ہو یا بڑی لیکن قرب وبعد دوری او نزدیکی کے حساب سے جن جن چیزوں کا جو فاصلہ ہے، وہ بہرحال باقی رہے گا، اسی طرح زمانہ اور جن چیزوں کا زمانے سے تعلق ہے، ان کے وجود کی یہ خصوصیت ہے، کہ ان کا ہر جز یہ چاہتا ہے، کہ جب وہ موجود ہو، تو اس وقت دوسرا جز معدوم ہوجائے، الغرض وجود ان کے اجزار کا اجتماع ناممکن ہے، اور یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے، جو بہرحال باقی رہتی ہے، خواہ ان کا تعلق خود زمانی امور سے ہو، یا ان چیزوں سے جو زمانے کے اثر سے خارج ہیں، اور میں اس پر برہان قائم کرچکا ہوں کہ تمام جوہری طبائع، جو مادے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں قائم ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری، ہر ایک تجدد پذیر، وجود کے ساتھ موجود ہے، ہر ایک میں مسلسل حدوث اور پیدائش کا سلسلہ ہر لمحہ جاری ہے، اب ظاہر ہے، کہ تجددی وجود رکھنے والی ہستیوں کے متعلق یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے، کہ خود تو وہ نت نئے وجودوں کے ساتھ ہر لمحہ پیدا ہوتے رہتے ہوں، لیکن کسی دوسری ہستی کے اعتبار سے یہی چیزیں ثابت اور اٹل، اور جاودانی بن جائیں۔

چوتھی بات یہ ہے، کہ اشیار کے علم کی چند ہی صورتیں ہوسکتی ہیں، یا ان کا یہ علم خود ان ہی چیزوں سے حاصل ہوگا، یا ان کا علم خود ان اشیار کی بجنسہ

اپنی ذات ہی ہوگی، یا ان کا علم ان کے اسباب و علل سے ماخوذ ہوگا، یعنے اسباب و مسببات میں جو ترتیب ہے اس ترتیب سے یہ علم حاصل ہوگا۔

علم کی پہلی صورت میں معلومات کے تغیر سے اس علم میں تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، دوسری صورت میں معلومات کے تغیر سے علم میں تغیر زیادہ بدیہی ہے، تیسری صورت کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں، یعنے ایک پہلو تو اس کا یہ ہے، کہ ان اسباب کا علم ایسی عقلی صورتوں کی راہ سے حاصل ہو جو ان اسباب کے وجود پر زائد ہوں، جیسا کہ مشائیوں کے ماننے والوں کی طرف یہ خیال عام طور سے منسوب ہے، مثلاً شیخ رئیس اور جو لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کا یہی مسلک ہے، بہرحال اس بنیاد پر یقینی بات ہے کہ یہ عقلی صورتیں کلی ہوں گی، اور ان کے اسباب و مسببات میں وہی ترتیب ہوگی، جو کلی اسباب و علل کے درمیان ہے، جن کی انتہا بالآخر ان کلی حرکات کی غایتوں پر ہوگی جو اپنے اندر جزئیات کو کلی طریقے یا وجہ کلی کے طور پر سمیٹے ہوں گی ظاہر ہے کہ ان کے علم سے شخصی امور کا حال بایں حیثیت کہ وہ شخصی امور ہیں حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسا شخصی ذہنی علم جس کا قیام اور انطباع ذہن میں ہو اس میں ہزار خصوصیت بھی پیدا کی جائے جب بھی اس میں شخصیت پیدا نہیں ہو سکتی، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی وجہ سے معلوم میں ایسی خصوصیت پیدا ہو جائے جس کے تصور سے کثرت میں اس کا اشتراک ناممکن ہو جائے۔

اور دوسرا پہلو اس کا یہ ہے، کہ ان اسباب کا علم زائد عقلی صورتوں کے ذریعے سے حاصل نہ ہو، بلکہ ان اسباب کا وجود ہی خود ان کا علم ہو، اور علم کی یہ کامل ترین تام شکل ہے، یہ علم کی وہ قسم ہے، جس میں تمام اشیاء خواہ کلیات ہوں یا جزئیات طبائع ہوں یا اشخاص مع ان کے تمام عوارض و صفات کے عالم پر ایک ایسے شخصی وجہ اور مقدس طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں، جو ہر قسم کے نقص اور کوتاہی سے پاک ہوتا ہے، لیکن اس علم کی تحقیق در اصل اس پر موقوف ہے، کہ پہلے اس عقل بسیط کی معرفت حاصل ہو، جو واجب الوجود، اور ان عقلی و نوری مفارقات اور غیر مادی مجردات میں پائی جاتی ہے، جو باہم ایک دوسرے کو اس طرح محیط اور گھیرے ہوئے ہیں، جس طرح جسمانی افلاک ایک دوسرے پر

حاوی ہیں، فرق یہ ہے، کہ نوری مفارقات کا احاطہ عقلی احاطہ ہے، یہی نوری مفارقات دراصل غیب کے مفاتیح اور اس کی کنجیاں ہیں جنہیں حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہی علم درحقیقت تمام عقلی اور حسی موجودات کا وجود ہے، اور وہی تمام موجودات حتیٰ کہ جمادات اور جو چیزیں اس قبیل کی ہیں، ان تک کی حیات اور زندگی ہے، جیسا کہ عنقریب میں اسے واضح کروں گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچویں بات یہ ہے، کہ علم کو محقق طوسی اضافت اور نسبت نہیں قرار دیتے، اگر ان کا ایسا خیال ہوتا تو اس وقت کہا جا سکتا تھا کہ زمان اور مکان کے دائرے سے جو مدرک اور عالم خارج ہے، وہ زمانی اور مکانی امور کا ادراک محض اس طور پر کرتا ہے، کہ اس کو ان امور کے ساتھ ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کسی خارجی امر کو ان امور کی طرف منسوب کرنا درست ہوتا، مگر کیا کیجیے، کہ اس محقق کا مذہب علم کے متعلق یہ ہے، کہ نفس کے سامنے شئے کی صورت کا حصول یہی اس شئے کا علم ہے، اب اس بنیاد پر اس شخص پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ صورت جو مکان اور زمان میں موجود ہے اس کا شمار علم کے مختلف اقسام میں سے کس قسم کے ذیل میں کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ علمی صورت ہے، تو ظاہر ہے، کہ وہ محسوس ہوگی یا متخیل اور خیالی ہوگی، یا موہوم ہوگی یا معقول ہوگی، یعنے قوت وہمیہ کے معلومات میں سے ہوگی، یا عقلیہ کے معلومات میں سے کیونکہ ہر قسم کے ادراکات اور علوم سب کے سب ان ہی چار قسموں میں منحصر ہیں، لیکن جیسا کہ خود اس فاضل جلیل نے اقرار کیا ہے کہ اس صورت علمیہ کا تعلق مذکورہ بالا چار قسموں میں سے کسی سے نہیں ہے، کیونکہ اس شخص نے خود ہی یہ بیان کیا اور بتایا ہے، کہ ادراک کی ان چاروں صورتوں میں علم کا حصول اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کسی نہ کسی قسم کا تجریدی عمل کیا جائے، یعنے مادے سے معلوم کو مجرد کیا جائے اگر حسی علم ہے، یا مادے، اور بعض مادی صفات سے اس کو مجرد کیا جائے جیسا کہ تخیل میں ہوتا ہے یا مادے اور تمام مادی صفات سے مجرد کرنے کے بعد صرف مادے کی طرف معلوم کی ایک نسبت اور اضافت باقی رکھی جائے جیسا کہ توہم میں ہوتا ہے، یا مادے اور مادی صفات اور مادے کی طرف

جو اس کی اضافت و نسبت ہوتی ہے، ان سب سے مجرد کر لیا جائے، جیسا کہ تعقل میں ہوتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ وہ علمی صورتیں جن کا حصول نفس کے سامنے ہوتا ہے، وہ تو از سر تا پا مادّے میں غرق ہوتی ہیں، ان کو خود مادّے سے تو تجرید میسر نہیں آتی، پھر مادّی صفات، اور مادّے کے طرف ان کا جو انتساب ہے ان سے وہ کیا مجرد ہوں گی، اب اگر ان کا ادراک ان کے مادّی وجود کے ساتھ ہوتا ہے، تو ایک مزید قسم کا اضافہ علم کے اقسام میں ہو جاتا ہے، جس کی نوعیت ان اقسام سے بالکل الگ ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ علم ان ہی چار قسموں میں منحصر ہے۔ یہ بات کہ تعقل اور عاقلیت کے لیے محض کسی چیز کی کسی ایسے موجود امر کی طرف نسبت ناکافی ہے، جو کسی قسم اور کسی نوعیت کے وجود کے ساتھ موجود ہو، ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کی تائید شیخ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے، جو خدا کے علم کی کیفیت کا حال بیان کرتے ہوئے شفا میں انھوں نے درج کی ہے :-

> یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ ہر چیز کی طرف جو عقلی نسبت پیدا ہوگی، وہ اس چیز کی عقلی نسبت ہے، خواہ وہ چیز جس شکل میں بھی پائی جاتی ہو، اگر ایسا ہوتا تو چاہیے، کہ جس مادّے میں بھی کسی صورۃ کا مبدء پایا جائے، وہی صورت تعقل اور ادراک کے لائق بن جائے اور کسی تجریدی عمل یا کسی اور تدبیر سے وہ عقل بالفعل بن جائے، بلکہ تعقل کے لیے یہ نسبت اور اضافت اس وقت کافی ہو سکتی ہے، جب وہ صورت معقول اور معلوم بننے کی حالت بھی رکھتی ہو، اور اگر اعیان و خارج میں صرف موجود ہونے کی وجہ سے وہ معقول اور معلوم بن سکتی تھی، تو چاہیے کہ جو چیز جس وقت بھی موجود ہو جائے وہ معقول اور معلوم بن جائے اور اعیان و خارج میں جو چیز معدوم ہو وہ اس وقت تک معقول و معلوم نہ بن سکے جب تک کہ وہ موجود نہ ہولے۔
>
> (ایسی صورت میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ لازم آتا ہے) کہ اپنی ذات کے متعلق اس کو اس بات کا علم کہ وہ معدوم شے کا مبدء و

سبب ہے اس وقت تک نہ ہو جب تک کہ خود اس شے کا مبدء و
سبب نہ بن سکے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کو
اپنی ذات کا علم نہ ہو، اس لیے کہ اس کی ذات کی شان تو یہ ہے کہ
اسی سے ہر وجود فائض ہوا ہے، اب اگر اس شان کے ساتھ اس کو
اپنی ذات کا علم ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ اسی کے ساتھ اس میں
وہ ادراک بھی پیدا ہو جائے جس کا تعلق ان امور سے ہے، جو ابھی
موجود نہیں ہوئے ہیں، اور یہ خلاف مفروض ہے انتہیٰ، عمل ربوبی عالم
ہر اس وجود کو محیط ہے، جس کا حصول ہو چکا ہے اور اس کو بھی جس کا
حصول ابھی نہیں ہوا ہے لیکن اس کے حصول کا امکان ہے، اور حق تعالیٰ کی
ذات کو اس حیثیت سے نہیں کہ ان امور کا وجود خارج میں ہے
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معقول اور معلوم ہیں، ان سے ایک اضافت
اور نسبت ہے۔" شیخ کا کلام ختم ہوا۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ خارج میں شے کا بھی وجود ہو، اور مدرک و
عالم کا بھی اعیان و خارج میں وجود ہو، محض اتنی بات اس کے لیے کافی نہیں
ہے کہ شے کے ساتھ عالم کو عقلی نسبت پیدا ہو جائے، بلکہ عقلی نسبت کے لیے
ضروری ہے کہ خود مُدرَک اور معلوم بھی ایسی حالت میں ہو، جس کا تعقل کیا جا سکتا ہو
یعنی اس کا وجود عقلی وجود ہو تاکہ اس کے ساتھ عقلی نسبت پیدا ہو سکے، اور
عقلی وجود صرف ان ہی صورتوں کا ہو سکتا ہے، جو مادّے سے مجرد اور پاک ہیں
نہ کہ وہ جن کا وجود مادّے کے ساتھ مخلوط ہے، اور اس سے یہ بات معلوم
ہوئی کہ مادّی موجودات کے ساتھ ان کے اس مادّی وجود کی حیثیت سے
عقلی نسبت قائم نہیں ہو سکتی۔

فصل

اس فصل میں عقل کے معانی کی تفصیل کی جائے گی، پہلے یہ
معلوم ہونا چاہیے، جیسا کہ آئندہ علم النفس میں تفصیلی طور پر
بتایا جائے گا کہ آدمی کے نفس میں دو قوتیں ہیں، ایک
عالمہ (جاننے کی قوت) دوسری عاملہ (عمل کرنے کی قوت) اسی کے ساتھ

یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی کے نفس کی یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتیں، لیکن یہ انسانی نفس کا خاص حال ہے، ورنہ اس کے سوا جتنے جانور اور حیوانات ہیں ان کا حال یہ نہیں ہے، چونکہ وجوداً ان کا مرتبہ بہ نسبت انسان کے پیچھے ہے، اسی سفلی اور تحتانی حقائق ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں کا ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

آدمی کی قوت عاملہ پر جب غور کیا جاتا ہے، تو ایک بات بدیہی طور پر محسوس ہوتی ہے، یعنے انسانی افعال و اعمال میں بعض اعمال اچھے ہوتے ہیں، اور بعض برے، پھر ان اعمال و افعال کی بھلائی اور برائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض اعمال و افعال کی بھلائی یا برائی کا علم تو بغیر کسی غور و فکر کے بداہتہً ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن بعض اعمال کے حسن و قبح یا بھلائی اور برائی کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ پورے طور پر اس کے متعلق فکر و نظر سے کام نہ لیا جائے پھر اس فیصلے تک پہنچنے کے لیے، چند مناسب مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ایسے اعمال و افعال جن کی بھلائی اور برائی کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو سکتا ہو، ان کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے یعنے ایک ایسی قوت ہونی چاہیے، جس کے ذریعے سے اچھے اور برے افعال میں تمیز ممکن ہو، یہ تو پہلی بات ہوئی، دوسری چیز وہ مقدمات ہیں جن کے ذریعے سے بھلی بری باتوں کو سوچا جا سکتا ہو، تیسری بات خود وہ اعمال و افعال ہیں، جو بھلے ہونے یا برے ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہوں، عقل کے لفظ کا اطلاق لفظی اشتراک کے طور پر ان تینوں باتوں پر کیا جاتا ہے۔

پہلی بات یعنے جس قوت کے ذریعے سے اچھی اور بری باتوں میں تمیز پیدا ہوتی ہے، عام طور سے عقل کے لفظ کا اطلاق جمہور اسی معنے پر کرتے ہیں اسی بنیاد پر آدمی کو عموماً عاقل قرار دیا جاتا ہے ایسا اوقات معاویہ کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عاقل تھے، لیکن کبھی ان ہی کو عاقل کہنا

پسند نہیں کرتے، اس وقت عوام کی غرض یہ ہوتی ہے، کہ عاقل وہی ہے، جو دین رکھتا ہو، بہرحال ایسا شخص جو فضل وکمال کے ساتھ سوچ بچار کا مادّہ رکھتا ہو، اور اس میں اس کا سلیقہ ہو، کہ بھلی باتوں کو اختیار کرے بُری باتوں سے بچارہے، عوام الناس کے نزدیک اسی قسم کا آدمی عاقل سمجھا جاتا ہے۔

عقل کے لفظ کا دوسرا اطلاق وہ ہے جس کا زیادہ چرچا علم کلام والوں میں پایا جاتا ہے، مثلاً وہ عموماً جو یہ بولتے اور لکھتے ہیں کہ فلاں بات کو عقل چاہتی ہے، یا فلاں چیز کا عقل انکار کرتی ہے، یا قبول کرتی ہے، تو اس سے ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ یہی بات عوام کی ظاہر رائے کے مطابق ہے، گویا ایسی بات جو سب کے یا اکثروں کے نزدیک مقبول اور مشہور ہو، ظاہر ہے، کہ اس کا شمار عام اور مسلم و مشہور مقدمات میں ہوگا، اور عوام کی ان ہی پسندیدہ خیالات و آراد کو یہ لوگ عقل قرار دیتے ہیں۔

تیسرا اطلاق عقل کا وہ ہے، جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے، یعنے کسی خصلت یا عادت کو حاصل کرنے کے لیے، بعض مجرب اعمال کی ایک مدت تک مشق اور مواظبت وپابندی کو ان کتابوں میں عقل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، عملی عقل سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ان مجرب اعمال و افعال کو وہی تعلق ہوتا ہے، جو نظری عقل سے تصوری و تصدیقی علوم اور مبادی کو ہے، یہ اطلاقات تو قوت عاملہ کے تھے) باقی قوت عالمہ (یعنے نفس میں علم و ادراک کی جو قوت ہے) جس پر عقل کے لفظ کا اطلاق کتاب النفس میں کیا جاتا ہے، سو اس کی تفصیل یہ ہے:۔

معلوم ہونا چاہیے، کہ عقل کے لفظ کا بایں معنے اطلاق حکماء کے نزدیک مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، مثلاً کبھی تو خود اسی قوت کو عقل کہتے ہیں، اور کبھی اس قوت کے ادراکات اور علوم پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، پھر اس قوت کے ذریعے سے جو ادراکات اور علوم حاصل ہوتے ہیں، وہ یا تو ایسے تصورات اور تصدیقات ہوتے ہیں، جن کا حصول نفس میں پیدائشی طور پر ہوتا ہے، یعنے ان کے حصول میں نفس کو کسی فکری عمل وکسب کی ضرورت نہیں

ہوتی، بلکہ فطرۃً نفس کے لیے وہ حاصل شدہ ہوتے ہیں، اور کبھی ان کا حصول نظر وکسب کی راہ سے ہوتا ہے، ادراکات وعلوم کی اسی دوسری قسم کو بھی کبھی کبھی عقل کہتے ہیں، یہ توجب ہے، کہ عقل کا اطلاق ادراک وعلم کی قوت پر نہیں بلکہ خود ان ہی ادراکات پر کیا جائے، لیکن جب عقل سے علم وادراک کی قوت مراد لیتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق اتنی بات تو بدیہی ہے، کہ اس میں حقائق اشیاء کے ادراک کی صلاحیت ہے، اب اس کے بعد نفس کی چند ہی حالتیں ہوسکتی ہیں، یا وہ ہر قسم کے ادراک وعلم سے خالی ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، پہلی صورت یعنے ہر قسم کے ادراک وعلم سے خالی ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ جب اس میں ادراکات وعلوم کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی حالت گویا اس ہیولی جیسی ہوئی، جس میں، صلاحیت و استعداد کے سوا کسی قسم کی صورت کا ظہور نہ ہوا ہو، اور قوت صلاحیت کی حالت سے نکل کر کسی صورت نے فعلیت کی شکل اختیار نہیں کی، یہی وجہ ہے، کہ نفس انسانی کی اس حالت کا نام عقل ہیولانی رکھا گیا ہے۔

اور اگر نفس کی حالت ایسی نہیں ہے، بلکہ علوم وادراک سے وہ خالی نہیں ہے، تو اب دیکھا جائے گا کہ اس میں جو علوم حاصل ہوئے ہیں، وہ کیسے ہیں، صرف اولیات ہیں، یعنے بدیہی امور ہیں جن کے حصول میں نظر وفکر کی حاجت نہیں ہوتی، یا اولیات کے ساتھ ایسے علوم بھی حاصل ہوچکے ہیں، جن کے لیے نظر وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات بھی ہیں، پہلی صورت جس میں صرف ان اولیات کا حصول نفس میں ہوتا ہے، جو نظریات کے حصول کے ذریعے بنتے ہیں، تو نفس کی اس حالت کا نام عقل بالملکہ ہے، ملکہ سے مراد قدرت اور سلیقہ ہے، یعنے اس میں اس کا سلیقہ اور اس کی قدرت پیدا ہوگئی ہے، کہ عقل بالفعل کے مقام تک ترقی کرکے پہنچ سکتی ہے، نفس کے اس مرتبے کی تعبیر عقل بالفعل سے جو نہیں کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل عقلی وجود کی حیثیت اسے ابھی حاصل نہیں ہوئی ہے، اور یہ بات صرف اولیات اور تمام معانی و

مفہومات کے حصول سے حاصل نہیں ہو جاتی کیونکہ بالفعل کسی شے کی یافت، محض ان امور کے ذریعے سے نہیں ہوتی، جو ابھی مبہم اور عام ہیں، یعنے جب تک ان کا ابہام اور ان کی عمومیت تعین و تقرر کی شکل اختیار کر کے تحصیل پذیر نہ ہو لے اس وقت تک شے کا بالفعل تحصل نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقلیات میں ان قضایا کا جو اولیات میں شمار کیے جاتے ہیں ان کا تعلق ان عقلی صورتوں سے جن کا حصول غور و فکر نظر و کسب سے ہوتا ہے، وہی ہوتا ہے، جو مطلق جسم ہونے کی صفت کو محسوسات کے سلسلے میں خاص خاص طبائع سے ہے، مطلب یہ ہے، کہ جس طرح جسمانی شے خارج اور عین میں محض جسم ہونے کی وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرورت ہوتی ہے، کہ وہ کسی ایسے مخصوص جسم کی شکل اختیار کرے جو مخصوص طبیعت رکھتا ہو، یونہی ایسا عقلی وجود جو بالفعل وجود رکھتا ہو، اس کا تحصل بھی، صرف کسی عام اوّلی قضایا کے ذریعے سے نہیں ہوتا، مثلاً صرف وجود یا شے ہونے کی عام صفت سے یا ایسے قضایا جیسا کہ ان قضیوں کا حال ہے یعنے ایک دو کا آدھا ہے یا کل ہمیشہ جز سے بڑا ہوتا ہے، اس قسم کے اوّلی قضایا سے اس کو تحصل یسر نہیں آتا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے، کہ اس مرتبے میں اگر کسی نفس کو عام نفوس سے اس بنیاد پر امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس میں اولیات کی ایک کثیر تعداد پائی جاتی ہے، اور عقلی انوار کے قبول کرنے کی اس میں شدید صلاحیت ہو، گویا اس کی حالت اس بتی جیسی ہو جس میں گندھک ملی ہوئی ہے، اور اسی کے ساتھ اس بتی میں ایسی حرارت بھی پائی جاتی ہو کہ بھک سے خود جل اٹھنے کو وہ تیار ہو جس کی طرف قرآن مجید میں حق تعالیٰ نے یکاد زیتھا یضئ ولولم تمسسہ نار (قریب ہے اس کا تیل کہ بھبھک اٹھے، اگرچہ ابھی آگ نے اس کو چھوا بھی نہ ہو) تو اس قسم کے نفس کو قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن اگر اس کا یہ حال نہ ہو، تو وہ اس نام کا مستحق نہیں ہے، اور اگر اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات کا ذخیرہ بھی جمع ہو چکا ہے تو

دیکھا جائے گا کہ ان نظریات کے حصول کی کیا شکل ہے، اگر ایسی حالت ہے کہ بالفعل نفس کے سامنے نہ وہ حاضر ہیں نہ بالفعل نفس کو ان کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جب جی چاہے معمولی توجہ سے نفس ان کو اپنے سامنے لا کر کھڑا کر سکتا ہے، گویا اس استحضار کے لیے ذہن کا ادنیٰ التفات کافی ہے، یا یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان نظریات کو نفس کے سامنے دوام حضور حاصل ہے، اور ہر وقت واقعی طور پر ان کا مشاہدہ اس کو ہو رہا ہے، پہلی صورت میں نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اس کو عقل مستفاد کہتے ہیں، عقل مستفاد کے مرتبے میں اگر نفس کو اپنے معلومہ صورتوں کا مشاہدہ مبدء فیاض کی ذات میں ہونے لگے، تو اس وقت اس کا نام عقل ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں عوام الناس کے حلقوں میں جو اس کی بحث چھڑی ہوئی ہے کہ ان ناموں کا اطلاق آیا خود نفس پر ہوتا ہے، یا ان مراتب پر ہوتا ہے، یا ان مراتب میں جو معلومات و مدرکات پائے جاتے ہیں وہ ان کے مصداق ہیں، یہ صرف لفظی جھگڑے ہیں، جن میں چنداں فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ان مراتب میں عقل و عاقل اور معقول سب کے سب ایک ہی ہیں، بلکہ میں پھر اس بحث کو ابتدا سے دہرا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، معلم ثانی ابو نصر فارابی اپنے ایک رسالے میں رقمطراز ہیں:۔

کتاب النفس میں عقل نظری کے لفظ کا اطلاق حکما کی اصطلاح کی بنیاد پر چار طریقوں سے کیا جاتا ہے، یعنے عقل بالقوۃ، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، ان چاروں کو عقل نظری کہتے ہیں، عقل بالملکہ کو اسی سلسلے سے انھوں نے اس لیے خارج کر دیا ہے، کہ اس میں اور عقل ہیولانی میں عقلی درجے کے حساب سے چنداں فرق اور تفاوت نہیں ہے، کیونکہ عقل کے سلسلے میں جو مرتبہ مطلوب ہے اس کے اعتبار سے یہ دونوں درجے عقل بالقوۃ ہی کے مراتب ہیں، اگرچہ ان میں ایک فعلیت سے ذرا زیادہ قریب ہے اور دوسرا بعید ہے، بہرحال

یا القوت عقل، خواہ کسی نفس کا نام ہو، یا نفس کا کوئی جزء ہو، یا اس کی کوئی قوت ہو، ایسی قوت جو تمام موجودات سے ان کی ماہیتوں کو جدا کر سکتی ہو، یا مادّوں سے جدا کر کے صورتوں کے حاصل کرنے کی نفس میں استعداد پیدا کرتی ہے، یا خود ہی اس میں اس کام کی صلاحیت ہوتی ہے، پھر مادّے سے ان صورتوں کو حاصل کر کے انھیں ان موجودات کی ایک صورت یا ان کی چند صورتیں قرار دے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادّوں سے جو صورتیں حاصل کی جاتی ہیں، ان صورتوں کا ان مادّوں سے حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ نفس کی ذات میں ان کا حصول بہ حیثیت صورت ہونے کے نہ ہو، بہر حال مادّے سے جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں اور نفس کی ذات میں جن کا حصول ہوتا ہے، ان ہی صورتوں کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے، گویا نفس کا جو نام ہے یعنے عقل کے لفظ سے اس لفظ کو مشتق کر کے ان صورتوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور یوں اس عاقل ذات کی یہ صورتیں، صورتیں بن جاتی ہیں، اور اس ذات کی حیثیت اب ان صورتوں کے مقابلے میں ایسی ہو جاتی ہے، جیسے مادّے کی حالت صورت کے ساتھ ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً تم کسی جسمانی مادّے کو فرض کرو، جیسے ایک موم کا ٹکڑا لو، جس میں کوئی نقش یا کوئی صورت ہے، ظاہر ہے کہ یہ نقش یا یہ صورت اس موم کے ٹکڑے کی سطح اور عمق دونوں میں ہو گی، اور اس مومی مادّے کو یہ صورت چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہو گی اور یوں گویا وہ صورت مادّہ بن جاتی ہے، جس طرح وہ سارا مادّہ صورت بنا ہوا تھا، یعنے اس وقت جب یہ فرض کیا جائے کہ صورت مادّے کے ہر ہر جزء پر چھائی ہوئی ہے (موم والی مثال سے تم بہ آسانی) یہ سمجھ سکتے ہو، کہ نفس کی ذات میں صورتوں کا حصول کس طرح ہوتا ہے، یعنے اس کی حیثیت حاصل شدہ صورتوں کے ساتھ وہی ہے، جو مادّے کو صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے

(نفس اور صورتوں میں جو تعلق ہے) اس میں اور مادہ اور مادے میں قائم ہونے والی صورتوں میں جو تعلق ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جسمانی مادے میں صورتوں کا قیام صرف مادّے کی سطح تک محدود رہتا ہے مادّے کی گہرائیوں تک ان صورتوں کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن نفس کی ذات اور جن معقول صورتوں کا اس میں قیام ہوتا ہے دونوں کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ نفس کی ذات اور معقولات کی ان صورتوں میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہیں رہتا، گویا نفس کی ذات کی کوئی علیحدہ ماہیت باقی ہی نہیں رہتی، بلکہ وہی ذات بجنبہ وہ صورت بن جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال وہی ہے، جیسے کسی نقش یا کسی حلقے میں موم کو ڈھالا جائے خواہ مکعب شکل میں یا مدور شکل میں، ظاہر ہے، کہ اس سانچے کی کیفیت موم کے اندر غرق ہو جائے گی، اور اس کے ہر ہر جز پر طاری ہو کر اس کے طول و عرض عمق سب کو گھیرے گی، گویا موم اور حلقے کی شکل دونوں ایک ہو جائیں گے۔

مذکورۂ بالا مثال کو پیش نظر رکھ کر چاہیے کہ ارسطو طالیس نے جس ذات کی تعبیر اپنی کتاب النفس میں عقل بالقوۃ سے کی ہے اس میں صورتوں کے حصول کی کیا کیفیت ہے، اس کو سمجھا جائے، مطلب یہ ہے کہ جب تک نفس کی ذات میں موجودات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا اس وقت تک ٹھیک اسی طرح جو مثال مذکور میں (موم) کی حالت تھی، وہ بھی عقل بالقوت کی حیثیت میں موجود رہتی ہے، پھر جب اس میں ان معلومات اور معقولات کا حصول ہوتا ہے جنھیں خارجی مواد سے پیدا اور منتزع کیا جاتا ہے، تو اب وہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، اور یہ معلومات و معقولات بھی بالفعل معلومات و معقولات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یعنی ذہن جب تک خارجی مواد سے ان کو حاصل نہیں کرتا ان کی حیثیت بھی بالقوۃ معقولات ہونے کی تھی، لیکن اس انتزاعی کارروائی کے بعد نفس کی ذات کے یہی معقولات

صورتیں بن جاتی ہیں اور نفس کی ذات عقل بالفعل ہونے کی حیثیت انھی چیزوں کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جو بالفعل معقولات ہیں، کیونکہ ان معقولات کا بالفعل معقولات بننا اور نفس کی ذات کا عقل بالفعل بننا دونوں دراصل ایک ہی بات ہے، ہم جو نفس کی ذات کے متعلق یہ بولتے ہیں، کہ وہ عاقل اور عالم ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ معلومات اور معقولات اس کی صورت بن گئے ہیں، اور اسی طرح بنے ہیں کہ نفس کی ذات خود وہی صورت بن گئی ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ نکلا کہ نفس کی ذات کا بالفعل عاقل ہونا، اس کا بالفعل عقل ہونا اور بالفعل معقول ہونا، ان سب کے ایک ہی معنے ہیں، اور ان سارے اطلاقات کی وجہ بھی ایک ہی ہے۔

باقی معقولات کی وہ حیثیت یعنے جب تک وہ بالقوۃ معقولات رہتے ہیں، اور بالفعل معقولات ہونے کی حیثیت اختیار نہیں کرتے، تو جو حالت ان کی بالفعل معقولات ہونے کے وقت ہوتی ہے وہی حالت بالقوۃ معقولات ہونے کے وقت نہیں ہوتی، یعنے ان معقولات کا خود اپنا ذاتی وجود، قبل بالفعل معقول ہونے کے جن حالات اور کیفیات پر وہ مشتمل ہوتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ بالفعل معقولات ہونے کے بعد بھی ان ہی حالات وکیفیات سے ان کا تعلق باقی رہے، مثلاً بالفعل معقول ہونے سے پہلے وہ کبھی أین (یعنے مکان) سے تعلق رکھتے ہیں، کبھی وضع کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں، کبھی وہ مقدار اور کم کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے کبھی مختلف جسمانی کیفیتوں سے متصف ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق مقولہ ان ینفعل (اثر قبول کرنا) اور کبھی ان یفعل (اثر ڈالنا) وغیرہ سے ہوتا ہے، لیکن وہی جب بالفعل معقولات کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، تو اس وقت مذکورۂ بالا مقولوں میں اکثر مقولوں سے ان کا تعلق باقی نہیں رہتا، اور اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ بالفعل معقولات بننے کے بعد ان کے وجود کی دوسری نوعیت ہو جاتی ہے، جو پہلے وجود سے مختلف ہوتی ہے، اور

ان معقولات سے یا ان میں اکثر معقولات سے جو معانی اور صفات سمجھ میں آتے ہیں، ان کی حالت اور ان کا طریقہ وہ نہیں ہوتا جس طرح نفوس میں معقولات بننے سے پہلے یہ پائے جاتے تھے، اس کو ایک مثال سے سمجھو کہ این (یعنے وہ ہیئت جو مکان میں رہنے کی وجہ سے جسم میں پائی جاتی ہے) سے جو چیز آدمی کے ذہن میں آتی ہے، اور جو بات اس سے سمجھی جاتی ہے، اس معنے میں اگر غور کرو گے، تو (اس ذہنی معنے) میں یا تو تمہیں سرے سے این کے جو صفات ہیں وہ نہیں ملیں گے، یا این کے لفظ کو بول کر ایسی صورت میں ایک ایسا معنے مراد لو گے، جس کا تحقق اس طور پر نہیں ہے جس طور پر (خارجی اینُ) پایا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ جب بالقوۃ معقولات بالفعل معقولات بن جاتے ہیں تو اس وقت وہ بھی عالم کے مختلف موجودات میں سے ایک موجود بن جاتے ہیں، اور معقولات ہونے کی حیثیت سے ان کا شمار بھی موجودات کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ موجودات کی عام شان یہی ہے، کہ ان کا تعقل ہو سکتا ہے، اور ان کو معلوم بنایا جا سکتا ہے، اور نفس کی ذات کے لیے وہ صورت بن سکتے ہیں۔

بہر حال جب یہ ہو سکتا ہے، اور اس کے ناممکن ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ معقولات اور معلومات اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل معقولات ہیں اور بالفعل عقل ہیں، کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، کہ ایسی حیثیت میں رہنے کے باوجود ان کو معلوم اور معقول نہ بنایا جائے، اور جب ان کو ان کی اس حیثیت کے ساتھ معقول بنایا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اس وقت جس چیز کا تعقل کیا جائے گا اور جسے معقول بنایا جائے گا، وہ کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو عقل بالفعل کی غیر ہے، بلکہ ایسی صورت میں واقعے کی نوعیت یہ ہوگی کہ جو چیز عقل بالفعل ہے، چونکہ ایک معقول اس کی صورت بن گیا ہے اس لیے اس صورت کے تعلق سے تو وہ عقل بالفعل ہے، اور دوسرے معقول کے اعتبار سے وہ عقل بالقوہ ہے، یعنے وہ معقول جس کا حصول عقل میں بالفعل نہیں ہوا ہے، پھر جب یہ دوسرا معقول بھی حاصل ہو جائے گا، تو اس وقت

پہلے معقول کے حساب سے بھی وہ عقل بالفعل ہوگی اور دوسرے کے اعتبار سے بھی۔
لیکن اگر کسی عقل میں فعلیت تمام معقولات اور معلومات کے اعتبار سے
حاصل ہو جائے اور اس طور پر وہ موجودات کے سلسلے کی ایک چیز بن جائے، یعنے
بالفعل تمام معقولات وہ بن جائے، تو ظاہر ہے، کہ جو عقل اس طریقے سے
بالفعل ہو چکی ہے، اس کا جب تعقل کیا جائے گا، تو کوئی ایسی چیز نہیں نکل سکتی
جو اس بالفعل عقل کی ذات سے خارج ہو"

فارابی نے یوں ہی اپنے سلسلۂ کلام کو آگے بڑھاتے ہوئے، آخر میں ان الفاظ پر اپنے بیان کو ختم کیا ہے :-

پھر جب یہاں ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کی صورتوں کے لیے مادے کی ضرورت نہیں ہے تو نفس کی ذات کو اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ انھیں مادے سے حاصل کرے، بلکہ نفس ان سے براہ راست تعلق پیدا کر لیتا ہے، اور مادے سے ان کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ نفس کے لیے کہ وہ خود حاصل شدہ ہوتے ہیں، اس قسم کی غیر مادی صورتوں کا تعقل نفس اسی طریقے پر کرتا ہے جس طریقے سے خود اپنی ذات کا تعقل بہ حیثیت عقل بالفعل ہونے کے کرتا ہے، الغرض ان غیر مادی صورتوں کا نفس تعقل کرتا ہے، اور اس کا یہی تعقل ان صورتوں کا وجود ہو جاتا ہے، یعنے جس طرح ان کا ایک وجود تو وہ تھا جو تعقل سے پہلے تھا اور وہ بھی مادے سے مجرد تھا اسی طرح یہ دوسرا عقلی وجود بھی ان ہی کا ہے، جو مادے سے مجرد ہے، ایسی صورتیں جو مادے میں نہیں پائی جاتیں ان کا جب تعقل کیا جاتا ہے سمجھنا چاہیے کہ ان کا ہمیشہ یہی حال رہتا ہے، یعنے ان کا ذاتی وجود اور ان کا وہ وجود جس کا ہمیں تعقل ہوتا ہے، دونوں ایک ہی ہیں، الغرض جو چیز ہم میں بالفعل عقل کی تشکل اختیار کرتی ہے یعنے ہماری اپنی ذات اور جو چیز ہم میں حاصل ہو کر عقل بالفعل بنتی ہے، یعنے ہمارے معقولات یہ دونوں باتیں ان صورتوں کے متعلق جو مادے میں نہیں پائی جاتیں اور نہ پائی

جاسکتی ہیں ایک ہی ہیں بس چاہیے کہ اسی طرز پر یہ بات سمجھی جائے کہ جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں وہ عالم ہی میں پائی جاتی ہیں، لیکن ان صورتوں کا کامل تعقل نفس کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام معقولات کا نفس کو تعقل ہوئے اور عقل مستفاد کے درجے تک وہ ترقی کر جائے، اس کے بعد یہ مجرد صورتیں بھی نفس کی معقول بن جاتی ہیں اور یوں یہ مجرد صورتیں عقل کی بہ حیثیت عقل مستفاد ہونے کے صورتیں بن جاتی ہیں، اور عقل مستفاد کی حیثیت ان صورتوں کے ساتھ تقریباً وہی ہوتی ہے جو کسی صفت کے ساتھ اس کے موضوع اور محل کی ہوتی ہے اور خود عقل مستفاد بھی عقل بالفعل کے لحاظ سے صورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور عقل بالفعل اسی صورت، یعنی عقل مستفاد کے لیے موضوع اور مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اور عقل بالفعل نفس کی ذات کے لیے گویا صورت ہوتی ہے، اور نفس کی ذات عقل بالفعل کے مقابلے میں مادے کے مشابہ ہو جاتی ہے، اسی کے بعد صورتوں میں پھر تنزل اور انحطاط شروع ہوتا ہے، تا ایں کہ تنزل کی اس رفتار کی انتہا مادی جسمانی صورتوں پر پہنچ کر ختم ہوتی ہے، لیکن اس سے پہلے صورتوں کے وجود میں ارتقائی کیفیت پائی جاتی ہے، کہ آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے بالآخر ارتقاء کی آخری حد اس پر ختم ہوتی ہے، کہ مختلف طریقوں سے مادی تعلقات سے صورتیں آزاد ہوتے ہوئے، اس درجے پر پہنچ جاتی ہیں، جہاں مادے سے کوئی لگاؤ ان کا باقی نہیں رہتا، مادی تعلقات سے آزادی کے جو مختلف طریقے ہیں یہ کمال اور تجرید کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔

بہر حال وجود کے اس سلسلۂ دراز میں صورتوں کے اندر ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے، اور ناقص صورتوں کے مقابلے میں ایسی چیزیں مسلسل نکلتی چلی آتی ہیں، جن کی صورتیں ان سے زیادہ کامل و مکمل ہوتی ہیں، حتیٰ کہ بالآخر کامل صورتوں کی اس ترتیب کی انتہا

اس چیز پر ہوتی ہے، جس سے نقص اور کمی کی ابتدا، شروع ہوتی ہے
نفس کے آغاز کا یہی مقام عقل مستفاد کا مقام ہے، پھر اب اس نقص میں
اضافہ شروع ہوتا ہے، اور بہ تدریج گھٹتے گھٹتے، بالآخر اس کی انتہا
نفس کی ذات پر ہوتی ہے، اور اس سے نیچے اتر کر نفسانی قوتوں کا
درجہ آتا ہے، وہاں سے اتر کر تنزل کی یہ حالت طبعی قوتوں تک پہنچتی ہے،
اور یوں ہی اترتے ہوئے بات اسطقسات (عناصر) کی ان صورتوں تک
پہنچتی ہے، جن کا شمار سلسلۂ وجود میں فرو مایہ ترین خسیس صورتوں کے
ذیل میں کیا جاتا ہے، عناصر کی ان صورتوں کا موضوع اور محل بھی، تمام
موضوعوں کے مقابلے میں ادنیٰ ترین خیال کیا جاتا ہے، یعنے وہی جس کا نام
"مادۂ اولیٰ" یا مادے کی ابتدائی حالت ہے۔" معلم ثانی کا بیان ختم ہوا۔

معلم ثانی کے اس طویل بیان میں اس کے کھلے تصریحات موجود ہیں کہ عاقل اور عالم کی ذات معقولات اور معلومات سے متحد ہوتی ہے، یعنے عاقل و معقول کے اتحاد کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے، کہ انسان کی صورت ایسی فعالی عقل بسیط بن جا سکتی ہے، جس میں تمام معقولات متحد ہوتے ہیں۔

معلم ثانی کے ان کھلے کھلے تصریحات کے بعد، نیز ہمارے پاس اثولوجیا نامی کتاب ہے، جو معلم اول ارسطوطالیس کی طرف منسوب ہے، اس میں جو عبارتیں پائی جاتی ہیں، اور خود شیخ رئیس نے اس فیلسوف اعظم (ارسطو) کے بعض تلامذہ اور شاگردوں کی جو عبارتیں نقل کی ہیں، میری مراد فرفوریوس سے ہے جس کے متعلق شیخ نے لکھا ہے، کہ "عقل و معقولات" کے متعلق اس کا ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں "عاقل و معقولات" کے اتحاد کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور یہ کہ عاقل کا عقل فعال سے بھی اتحاد ہوتا ہے، اس کے سوا اسکندر افریدوسی جسے شیخ فاضل المتقدمین کے لقب سے ملقب کرتا ہے، اس کا بھی ایک رسالہ جس میں اسی مسئلے پر بحث کی گئی ہے، ہمارے پاس موجود ہے، الغرض ان تمام شواہد و تصریحات کے بعد آخر اس شریف دعوے کے انکار کی کیا وجہ ہوسکتی ہے، ایسے لوگ جنھوں نے صحیح طور پر اس مسئلے کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی، اور اس دعوے کا جو واقعی

مطلب ہے اس کو انھوں نے جیسا کہ چاہیے منقح نہیں کیا، جیسا کہ شیخ اور جو لوگ آج تک شیخ کے بعد پیدا ہوتے رہے ان کا حال ہے لیکن باوجود اس کے اس کی تردید میں بلیغ کوشش سے کام لینا کس طرح درست ہو سکتا ہے، بلکہ جن کی رسائی اس مقام تک نہیں ہوئی ہے، چاہیے کہ وہ اس وصیت پر عمل پیرا ہوں جس کا ذکر شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے آخر میں کیا ہے۔

فصل

اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا جن کا ذکر اسکندر افرودیسی نے معلم اول ارسطوطالیس کی رائے کے مطابق کیا ہے، اپنے خاص رسالے میں اسکندر لکھتا ہے:-

ارسطوطالیس کے نزدیک عقل کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام عقل ہیولانی ہے، "ہیولانی" کے لفظ سے میری مراد ایک ایسی چیز ہے جو موضوع اور محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنے کوئی ایسی چیز ہو، جس کی تعیین اشارے سے ممکن ہو، اور اس میں کسی صورت کے پائے جانے کی گنجائش ہو، پھر ہیولی چونکہ نام ہے اس چیز کا جو سب کچھ ہو سکتی ہے (یعنے ہر قسم کی صورت اختیار کر سکتی ہے) مطلب یہ ہے کہ ہیولی کی ذات خود بھی امکان ہی کی حیثیت رکھتی ہے، اسی طرح عقل ہیولانی کی ذات جو کچھ بھی ہے وہ صرف ایک بالقوۃ اور استعدادی حال کا نام ہے اسی مشابہت کی بنیاد پر عقل کی اس قسم کو بھی عقل ہیولانی کہتے ہیں (کہ اس میں بہ ذات خود کوئی معلوم نہیں پایا جاتا، لیکن ہر قسم کے معلومات کے حصول کی اس میں گنجائش ہوتی ہے) بہر حال جس عقل میں اب تک کسی قسم کا کوئی معلوم اور معقول حاصل نہیں ہوا ہے، لیکن اس میں اس کی گنجائش ہے، کہ چیزوں کو دریافت کرے اور ان کو اپنا معقول بنائے، اس لیے ایسی عقل عقل ہیولانی ہوگی، اور نفس کی جس قوت کا یہ حال ہے وہ عقل ہیولانی کے نام سے موسوم ہوتی ہے، اس کا شمار ان موجودات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا، جو بالفعل موجود ہو چکے ہیں،

لیکن اس میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ ہر ایسی چیز جو موجود ہے ان کا تصور کرے
ایسی چیز جو ہر شے کا ادراک کر سکتی ہے، اور ہر چیز کی عالم بن سکتی ہے یہ
نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی مخصوص فطرت اور طبیعت کی بنیاد پر بالفعل ان معلومات
اور مدرکات میں سے کوئی معلوم اور مُدرک بن جائے، جن کا وہ ادراک کر سکتی
ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو پھر جس وقت وہ دوسری خارجی
اشیاء کا ادراک کرنے لگے گی، اس کی یہی صورت اس ادراک میں مانع آئے گی اور
ان اشیاء کے تصور سے اسے روکے گی، آخر حواس ہی کو دیکھو کہ جو چیزیں خود
حواس کے اندر پائی جاتی ہیں ان کا ادراک حواس کو نہیں ہوتا مثلاً
بینائی کی قوت جس سے رنگوں کو معلوم کیا جاتا ہے، جس آلے میں یہ قوت
پائی جاتی ہے، اور جن کے ذریعے سے بینائی کا ادراک پیدا ہوتا ہے، ان کا
کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا، اسی طرح جس ذریعے سے سونگھنے کا احساس
پیدا ہوتا ہے، اُس میں خود کسی قسم کی کوئی خاص بُو نہیں ہوتی، حالانکہ
ہر قسم کی بُو کا ادراک اسی سے ہوتا ہے، اسی طرح قوت لامسہ (چھونے کی
قوت) سے حرارت یا برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے ان مدارج کا
احساس نہیں ہوتا جو درجے میں قوت لامسہ کے برابر ہوں، کیونکہ ایسی
چیز جس میں ان امور کے ادراک کی گنجائش اور امکان ہو، جب وہ جسم کی
شکل میں موجود ہوگی، تو اس کا مذکورۂ بالا متضاد کیفیتوں سے خالی ہونا
ناممکن ہے، اس لیے ہر جسم طبعی کے لیے پیدا ہونے کے بعد ضرور ہے کہ
وہ ملموس (چھونے کے قابل ہو)۔

الغرض جس طرح حواس کو ان چیزوں کا ادراک نہیں ہو سکتا،
جو خود ان کے لیے ثابت ہوں، اور ان میں پائی جاتی ہوں اور نہ ان میں
وہ تمیز بخش سکتے ہیں، اسی طرح اگر معلومات اور معقولات کے متعلق کسی
قسم کا بھی ادراک اور کسی قسم کی بھی تمیز عقل میں پائی جائے گی، تو یہ نہیں
ہو سکتا کہ عقل ان ہی معقولات و معلومات میں سے کوئی ایک چیز ہو
جن کا وہ ادراک کرتی اور جن میں امتیاز اسے حاصل ہوتا ہے لیکن

چونکہ وہ ان معقولات و معلومات میں سے ہر ایک کا ادراک کرتی ہے اس لیے ضرور ہے کہ اس میں ہر ایک کے ادراک و تعقل کا امکان ہو، اور ایسی صورت میں ناگزیر ہے کہ جتنے موجودات ہیں ان میں سے عقل بالفعل کوئی ایک چیز نہ ہو، بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے اس کا وجود بالقوت ہی رہے گا، اور اس وقت اس کے عقل ہونے کے یہی معنے ہوں گے، کیونکہ حواس کا قیام اگرچہ اجسام ہی میں ہوتا ہے لیکن باایں ہمہ حواس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے نہ ہو، جن کا حواس کو ادراک ہوتا ہے، بلکہ بالفعل حواس ان امور مدرکہ کا غیر ہوگا، کیونکہ کسی اثر پذیر منفعل جسم کی کسی قوت ہی کا نام تو حواس ہے، یہی وجہ ہے، کہ ہر حاسہ ہر قسم کے محسوسات کا ادراک نہیں کرسکتا (مثلاً بینائی سے آواز کا یا شنوائی سے رنگ کا ادراک ممکن نہیں) اور اس کا سبب یہی ہے کہ حاسہ بھی بجائے خود ایک بالفعل شے ہے۔

لیکن عقل کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنے عقل کو اشیا، کا ادراک کسی جسم کے ذریعے سے نہیں ہوتا اور نہ کسی جسم اور کسی اثر پذیر منفعل شے کی قوت و طاقت کا نام عقل ہے اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ عقل کو ان موجودات کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا، جو بالفعل موجود ہیں، اور نہ عقل ان چیزوں کے سلسلے میں منسلک ہوسکتی ہے، جن کی تعیین حسی اشارے سے کی جاتی ہے، بلکہ عقل ایک خاص قوت کا نام ہے، جو صورتوں اور معقولات کو قبول کرتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب نفس مکمل ہو جاتا ہے، اور اسی مکمل نفس کا نام عقل ہیولانی ہے، اور یہ عقل ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے، جس کا نفس کامل اور تمام ہو چکا ہو، میری مراد کامل نفس سے انسان ہے، (اس لیے کہ انسان کے سوا حیوانی نفوس ہوں یا نباتی یہ نفس کی ناقص غیر کامل شکلیں ہیں) یہ تو عقل کی پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم اس کی وہ ہے، جب ادراک و تعقل کا کام عقل

شروع کر دے، اور اس میں تعقل کا سلیقہ پیدا ہو چکا ہو، معقولات کی صورتوں کے حاصل کرنے کی خود اپنی ذاتی قوت سے وہ قادر ہو چکی ہو، عقل کی اس قسم کا حال قریب قریب اُن کاریگروں، اور ارباب صنعت وحرفت کے مانند ہے، جن میں اپنے اپنے متعلقہ کاروبار کے انجام دینے کا ملکہ پیدا ہو چکا ہو، بہ خلاف عقل کی پہلی حالت کے کہ وہ ان لوگوں کے مشابہ نہیں تھی، بلکہ عقل ہیولانی کو ان لوگوں سے زیادہ مشابہت ہے، جن میں ان صنعتوں کے انجام دینے کی قوت اور صلاحیت ہو، اور اسی قوت کی وجہ سے بالآخر وہ کاریگر اور صناع بن جائیں لیکن یہی بات جب مشق اور ملکے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اس میں سمجھنے بوجھنے، اور کرنے دھرنے کا جب سلیقہ پیدا ہو جاتا ہے، تو اس کو عقل ثانی کہتے ہیں، اور یہ عقل ان ہی لوگوں میں پائی جاتی ہے جنھوں نے کسی کمال کو سیکھا ہو، اور جو ہونا چاہتے ہوں وہ ہو چکے ہوں۔

عقل کا تیسرا درجہ یا تیسری قسم مذکورۂ بالا دو قسموں سے الگ چیز ہے، اس کا نام عقل فعال ہے، اور یہ دراصل اس قوت کا نام ہے، جو عقل ہیولانی کو ملکے والی عقل کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔

عقل فعال کس طرح اپنے کام کو انجام دیتی ہے، ارسطو کے بیان کے مطابق، ٹھیک اس کی مثال روشنی ہے، یعنے مختلف رنگوں میں جو اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ آدمی اپنی قوت بینائی سے ان کا ادراک کرے، لیکن اس صلاحیت کو بالفعل کر دینا، یعنے واقعی رنگ نظر آنے لگیں، یہ کام روشنی انجام دیتی ہے، یہی حال عقل فعال کا ہے کہ عقل ہیولانی، جو بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی بالقوت عقل ہے، اس کو عقل فعال عقل بالفعل بنا دیتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقل ہیولانی میں وہ عقلی تصور کا ملکہ پیدا کر دیتی ہے، کیونکہ صورتوں میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت تو ہوتی ہی ہے، اسی صلاحیت کو عقل فعال فعلیت کا رنگ دیدیتی ہے، اسی بنا پر اس کو عقلی تصور کا فاعل قرار دیا گیا ہے، اور اسی بنیاد پر

کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کو کھینچ کر وہ عقل بالفعل کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے، پس جس طرح گذشتہ بالا دو قسمیں عقل کہلاتی ہیں عقل فعال کو بھی عقل ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے تو ہیولانی صورتیں جو بالقوت معقول اور معلوم نہیں بالفعل معقول ومعلوم بن جاتی ہیں، اور عقل فعال اس کام کو اس طرح انجام دیتی ہے، کہ ان صورتوں کو اس ہیولی اور مادے سے وہ جدا کرتی ہے، جن کے ساتھ وہ بالفعل موجود تھیں، اور اس تجریدی عمل کے بعد اب وہ صورتیں بالفعل معقول بن جاتی ہیں، اب اگر ان صورتوں میں سے ہر صورت کا بالفعل تعقل حاصل ہو جائے تو ظاہر ہے، کہ یہ صورتیں بالفعل معقول ومعلوم بھی بن جائیں گی، اور یہی بالفعل عقل بھی ہوں گی، اگرچہ اس سے پہلے نہ وہ معقول ومعلوم تھیں، اور معقول ومعلوم ہونا ان کی طبیعت کا اقتضاء بھی نہ تھا، (اور یہ جو کہا گیا کہ ہیولانی صورتیں ہیولی سے جدا ہونے کے بعد بالفعل معلوم ومعقول بھی بن جاتی ہیں، اور وہی بالفعل عقل بھی ہوتی ہیں) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں کے سوا جن کا تعقل وتصور کیا گیا ہے، یعنے صور معقولہ کے سوا عقل بالفعل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، بلکہ ان ہی صورتوں کو عقل بالفعل کہتے ہیں، الغرض ہر صورت جن کا مطلقاً تعقل اور تصور ابھی حاصل نہ ہوا ہو، اور اس کے بعد پھر ان کو معقول بنایا جائے، تو یہی صورت عقل بن جاتی ہے، اس لیے کہ بالفعل علم جس طرح اسی معلوم کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو بالفعل معلوم ہو چکا ہو، (اسی طرح عقل بالفعل بھی معقول بالفعل ہی کا نتیجہ ہے)۔

بہرحال عقل فعال صورتوں کے تعقل اور ادراک میں جو کام کرتی ہے، ان کے متعلق چند احتمالات ہیں، یعنے خود تن تنہا وہ عقل ہیولانی کی تربیت و پرداخت کرتی ہے، اور وہی

(اس کے ہیولانی صفات کو) ان ہی اجزا (یعنے غیر مادّی نوری کیفیات) کی شکل میں بدل دیتی ہے، اور تحلیل و ترکیب کے مختلف اعمال سے متاثر کر کے (اسے عقل بالفعل تک پہنچاتی ہے ایسی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ عقل فعال ہی عقل ہیولانی کی خالق ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ آسمانی اجرام کی مرتب و منظم حرکات کی اعانت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، کیونکہ جو چیزیں اس مادی عالم میں پائی جاتی ہیں ان کو (وجود کے اصلی سرچشمے سے) دوری اور نزدیکی کی نسبت ان ہی حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خصوصاً آفتاب کی حرکت کو اس میں سب سے زیادہ دخل ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ دونوں طریقوں سے کام انجام پا رہا ہو، اور یوں سمجھا جائے، کہ آسمانی اجرام کی حرکت سے طبیعت کی پیدائش ہوتی ہے اور طبیعت کے پیدا کرنے کے یہی معنے ہیں کہ اشیاء کی تدبیر و نظم کا کام عقل کے ساتھ کیا جائے، میں یہ سمجھتا ہوں، کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں، کہ ادنیٰ درجے کی چیزیں جو خساست اور دناءت کے انتہائی مرتبے پر پائی جاتی ہیں، ان میں عقل یعنے عقل الٰہی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسا کہ مظلمہ (تاریکی) والوں کا خیال ہے (اور ظلمت کا خالق اسی لیے یزدان سے الگ مانتے ہیں) لیکن یہ بات مذکورۂ بالا خیال کے مخالف ہے، (خصوصاً اس وقت جب عقل فعال کو تن تنہا اثر انداز مانا جائے)۔

بہرحال جو کچھ بھی اس عالم میں پایا جاتا ہے، اس میں عقل یا کوئی خاص عنایت اور توجہ پائی جاتی ہے جس کے مصالح نمایاں ہیں، اور جس عنایت کا ظہور ہمارے سامنے اس عالم میں ہو رہا ہے، اس کے محل الٰہی اجسام ہیں، (یعنے وہ اجسام جسے انسانی ہاتھوں نے نہیں بنایا ہے) اور نہ ہماری فطرت اور طبیعت کا یہ اقتضاء ہے، کہ ہم تعقل کریں، اور نہ یہ ہمارا طبعی فعل ہے، لیکن ہوتا یہ ہے، کہ ٹھیک جس وقت ہم پیدا ہوتے ہیں، قدرتی طور پر ہمارے اندر اس عقل کا

قوام پایا جاتا ہے، جیسے عقل کی پہلی قوت یا پہلا درجہ سمجھا جائے، یعنے عقل ہیولانی کا مادّہ ہمارے اندر ہماری پیدائش کے ساتھ پایا جاتا ہے، اسی کے ساتھ ہمارے اندر اس عقل کی پیدائش کا کاروبار خارج سے شروع ہوتا ہے جسے عقل بالفعل کہتے ہیں۔

چونکہ جب کسی چیز کا تعقل، اور ادراک کیا جاتا ہے، تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ایک چیز اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلی جاتی ہے، مثلاً محسوسات کی صورتوں کا ہمیں جب احساس ہوتا ہے، تو ان محسوسات کا قیام (اب بجائے اپنی جگہ کے) ہمارے حواس میں نہیں ہو جاتا ہے۔

اسی طرح عقل فعال جو ہمارے نفس پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس مادّی عالم سے مفارق اور جدا ہے، تو اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اثر اندازی کے وقت پہنچتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے، جو ہمیشہ عالم مادّی سے مفارق اور جدا رہتی ہے، اور بغیر کسی مادّے اور ہیولی کے وہ بہ ذات خود قائم رہتی ہے، پھر اسی عقل فعال کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیں کبھی چھوڑ دیتی ہے تو اس کا بھی یہ مقصد نہیں ہے، کہ اس میں کوئی مکانی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ اس وقت تعقل اور نظر و کسب کا کام وہ نہیں کرتی، گویا ہم سے متعلق ہونے سے پہلے جو اس کا حال تھا وہی حال اس کا واپس ہو جاتا ہے۔

اسکندر افرودیسی کا رسالہ ختم ہوا، میری غرض اس رسالے کے نقل کرنے سے یہ ہے، کہ نفس اور معقولات نفس، میں اور عقل فعال میں جو اتحادی علاقہ پایا جاتا ہے، جو لوگ اس نظریے کے مدعی ہیں، ان کے دعوے کی مزید توثیق اور تحقیق ہو، بات چونکہ دقیق اور حد سے زیادہ نازک و عمیق ہے، اس لیے ضرورت ہوئی کہ اس مسئلے کے متعلق زیادہ بسط و تفصیل سے کام لیا جائے، شاید ارباب سلوک میں جن کی استعدادیں اچھی ہیں، انھیں اصل مقصد تک

پہنچنے میں اس سے کوئی اعانت میسر ہو۔

فصل

عقل ہیولانی عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق ابھی بعض پیچیدگیاں باقی ہیں، اس فصل میں اسی دشواری کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس مسئلے کے متعلق دشواری دو طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہو بھی چکا ہے، یعنے انقلاب حقیقت کا الزام عائد ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق یہ مسلّم ہے، کہ اجسام کی طبعی صورتوں میں اس کا شمار ہے، اور ان ہی اجسام سے اشتقاقی فصول جو ان پر محمول ہوتے ہیں، ان ہی میں ایک فصل نفس انسانی بھی ہے، اسی فصل کو جب حیوانی جسم کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں، تب ایک طبعی نوع یعنے انسان کا وجود حاصل ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ یہی نفس انسانی جس کا یہ حال ہے، اسی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ عقلی جوہر بن جاتا ہے اور ان صورتوں میں ایک معقول صورت سے متحد ہو جاتا ہے، جن کا شمار مجرد غیر مادی صورتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، اور جن کا عالم اجسام و مواد سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں پہلے سے اشارہ کرتا چلا آرہا ہوں، یعنے میں نے بتایا تھا کہ شے کا وجود، اور شے کی ماہیت دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور وجود میں جائز ہے، کہ شدت پذیری کی کیفیت کو وہ قبول کرے، اور قاعدہ ہے، کہ شدت پذیری ایک ایسی کیفیت ہے جس کے ذریعے سے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص اپنی نوع کے نیچے سے بہ تدریج اتصالی طور پر اس طرح منتقل ہو، کہ اس کا اندراج بالقوۃ طریقے سے کسی دوسری نوع کے تحت ہو جائے، جیسا کہ سیاہی، اور حرارت میں شدت پذیری کی کیفیت کی وجہ سے یہ صورت پیش آتی رہتی ہے۔

دشواری پیدا کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ حکماء نے یہ ثابت کیا ہے، کہ جسم دو جوہروں یعنے ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، جس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جسم میں ایک طرف تو اتصالی صورت نظر آتی ہے، اور اسی کے ساتھ اس میں دوسری چیزوں کے قبول کرنے کی قوت و استعداد بھی

پائی جاتی ہے، چونکہ کسی بسیط شے کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس میں ایک چیز
کی تو فعلیت ہو، اور اسی کے ساتھ اسی وقت اس میں کسی دوسری چیز کی
قوت و استعداد بھی ہو، پس ضروری ہوا کہ جسم کو دو چیزوں سے مرکب مانا
جائے، تاکہ ایک جزء کے اعتبار سے اس میں استعداد و قوت کے پہلو کی توجیہ ہوسکے
اور دوسرے جزء کے اعتبار سے فعلیت کے پہلو کی ضمانت حاصل ہو، نیز
ان ہی حکماء نے اس پر یہی دلیل قائم کی ہے کہ نفس انسانی باقی رہتا ہے،
وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر نفس باقی نہ رہے، بلکہ بگڑ کر فاسد ہو جایا کرے،
تو لازم آتا ہے، کہ اس میں بگڑنے اور فساد کی تو قوت و استعداد ہو، اور
باقی رہنے کی صفت کی فعلیت ہو، اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس میں
بگڑنے اور فاسد ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس میں باقی رہنے کی بھی
صلاحیت ہونی چاہیے، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نفس کے متعلق یہ ماننا
پڑے گا کہ باقی رہنے کی صلاحیت و قوت اور باقی رہنے کی فعلیت، دونوں
باتوں سے وہ مرکب ہو، حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ نفس تو بذاتِ خود
بسیط ہے، اس کی ترکیب خارجی مادے اور صورت سے نہیں ہوئی ہے،
بہرحال جب واقعے کی یہی صورت ہے، تو پھر نفس کو کسی عقلی صورت کا ہیولی
قرار دینا، کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے، کہ شے میں قوت اور فعلیت دونوں باتوں کے
پائے جانے کی وجہ سے اس کا مرکب ہونا اس وقت ضروری ہوتا ہے،
جب قوت اور فعلیت دونوں باتیں کسی ایک کمال یا صفت کے اعتبار
سے ہوں، یا کسی ایک عالم مثلاً عالم محسوس یا عالم معقول کے چند کمالات
کے اعتبار سے شے میں قوت اور فعلیت مانی جائے، مثلاً جسمانی صورتوں
کی فعلیت اور ان ہی کی قوت یہ دونوں دو مختلف حیثیتیں ہیں، چاہتی
ہیں، کہ ان کی قوت و صلاحیت کا جو محل اور موضوع ہو، وہ اس موضوع
اور محل سے الگ ہو، جس میں ان کی فعلیت پائی جائے، لیکن اگر ایک ہی
شے میں جسمانی صورت کی تو فعلیت ہو، اور عقلی صورت کے اعتبار سے

اسی ہیں قوت و استعداد ہو، تو اس کی وجہ سے ان کی حیثیتوں کا مختلف ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ محض اس کی وجہ سے محل وموضوع کا متعدد ہونا ضروری ہے پس اسی طرح نفس انسانی کے متعلق ایک طرف تو یہ ماننا کہ طبعی موجودات کی کمالی صورتوں کی اس پر انتہا ہوتی ہے اور دوسری طرف اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا کہ ایسے تمام الٰہی موجودات جو صورت سے تعلق رکھتے ہیں ان کے عقلی مادوں کے سلسلے میں نفس سب سے پہلے درجے پر واقع ہے، ان دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ عقل اس کی تائید کرتی ہے، کہ واقعے کو یوں ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے، جب تک وہ جسم ہونے جماد ہونے نبات ہونے حیوان ہونے کے حدود کو طے نہ کرلے گی، اس وقت تک عقلی مدارج کے ابتدائی درجے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی، آخر کیا تم نہیں دیکھتے کہ تمام طبعی موجودات، معقول ہونے کی شان اپنے اندر رکھتے ہیں، اس لیے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس کے متعلق یہ ممکن نہ ہو، کہ عقل اس کا تصور کرے، خواہ مادّے سے مجرد اور جدا کر کے ان کا تصور کرے، یا بہ ذات خود اس میں معقول بننے کی صلاحیت ہو، یعنے اس کو بالفعل معقول بنانے کے لیے کسی تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے، کہ محسوسات کو مادّے سے مجرد کر کے معقول بنانے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ ان محسوسات سے بعض صفات کا ازالہ کیا جاتا ہے، اور جدید صفات کا اس میں اضافہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس تجریدی عمل کے فقط یہ معنے ہیں کہ مادّی وجود سے اس محسوس کو عقلی وجود کی طرف منتقل کردیا جاتا ہے، اور منتقلی کے اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے اس محسوس کو حسّ کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، حس سے خیال تک اور خیال سے عقل تک اس کو لے آتے ہیں، اور جس طرح ایک طرف سے یہ صورت پیش آتی ہے، اسی طرح دوسری جانب بھی تنزل کا عمل یوں ہی جاری ہے کہ نفس کا حساس ہونا (یعنے "احساس" کی صفت سے موصوف ہونا) یہ حیوانی مدارج کا پہلا درجہ ہے، جو اسطقسات (عناصر) اور جماد و نبات کے مرتبوں کو طے کرنے کے بعد

حاصل ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ حیوانی نفس میں ابتداءً بالفعل احساس کی صفت پائی جاتی ہے، اور تخیل کی اس میں صرف قوت و استعداد ہوتی ہے، جیساکہ ان ناقص حیوانوں کا حال ہے، جن میں خیال کی قوت نہیں ہوتی، مثلاً خراطین (کیچوے) گھونگے اور سیپیوں وغیرہ کی یہی حالت ہے، پھر جب خیالی قوت کی صلاحیت میں زیادہ استواری اور استحکام پیدا ہوجاتا ہے، تب حیوانیت کے اس مرتبے میں خیال کرنے کی قوت بالفعل ہوجاتی ہے، لیکن تعقل کی کیفیت اس وقت بھی صرف استعداد و صلاحیت کی حالت میں رہتی ہے، یعنے تخیل کرتے ہیں تو وہ بالفعل اور عاقل ہوتے ہیں بالقوۃ ہوتے ہیں اور اسی کا نام عقل ہیولانی ہے، نفس کا یہ درجہ جس طرح بالقوۃ عاقل ہوتا ہے، اسی طرح وہ معقول بھی بالقوت ہی ہوتا ہے، اس کے بعد جب عقلی معانی کی صورتوں کا تصور کرنے لگتا ہے، تب وہ بالفعل عاقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اب جاکر اس کا وجود دوسری قسم کا وجود بن جاتا ہے، اور اس عالم کے موجودات کے سلسلے سے نکل کر دوسرے عالم یعنے عقلی عالم میں داخل ہوجاتا ہے، برخلاف اس کے حیوانی نفس کے جو مراتب اس سے پہلے تھے ان میں بعض تو اسی عالم میں داخل ہوتے ہیں یا اس سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان کے بعض مراتب، دونوں عالموں، (یعنے عالم مادّی اور عالم عقلی) کے وسط میں واقع ہوتے ہیں۔

فصل

عقل ہیولانی عقل بالفعل اور معقول بالفعل بن جاتی ہے، اس دعوے پر پھر اس فصل میں دلیل قائم کی جائے گی، معلوم ہونا چاہیے کہ شیخ رئیس کو باوجودیکہ اپنی تمام کتابوں میں اس پر اصرار ہے، کہ عقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ غلط اور باطل ہے، لیکن اسی کے ساتھ خود وہی اپنی کتاب مبدء و معاد کے مقالۂ اولی کی ساتویں فصل میں اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ واجب الوجود کی ذات خود عقل ہے اور خود معقول ہے، شیخ نے صراحۃً اسی دعوے کو دہرایا ہے، مطلب یہ ہے، کہ واجب الوجود کے متعلق شیخ نے جو اس فصل میں دعوی

کیا ہے اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ مادّے اور عوارض مادّہ سے جو صورت بھی مجرد اور پاک ہوتی ہے، جب اس کا اتحاد عقل کے ساتھ ہو جاتا ہے، تو یہی مجرد صورت اس عقل کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، یعنے اس صورت کا جب عقل میں حصول ہوتا ہے، تب وہ اسی حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، لیکن اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ جو عقل بالقوۃ ہوتی ہے، وہ اس مجرد صورت سے اسی طریقے سے جدا ہوتی ہے، جس طرح اجسام کا مادّہ اپنی صورت سے جدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر عقل اس صورت مجردہ سے جدا ہوگی اور باوجود اس کے اس صورت کا تصور و تعقل عقل کرے گی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عقل اس صورت سے ایک دوسری صورت حاصل کرتی ہے، اور یہی دوسری صورت اس کی معقول و معلوم ہوتی ہے پھر اس دوسری صورت کے متعلق بھی وہی سوال ہوگا، جو پہلی صورت میں پیدا ہوا تھا، اور بات بڑھتے ہوئے لامحدود سلسلے تک دراز ہو جائے گی، شیخ نے اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

بلکہ میں اس کو اور کھول کر بیان کرتا ہوں، اور کہتا ہوں کہ عقل جس وقت عقل بالفعل بنتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ عقل بالفعل آیا اسی صورت مجردہ کا نام ہے، یا جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کے بعد عقل بالفعل بن گئی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ عقل بالفعل ہے، یہ احتمال تو قطعاً غلط ہے کہ جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن گئی ہے، اس لیے کہ جو عقل بالقوت تھی سوال یہ ہے، کہ وہی اس صورت کا تعقل کرتی ہے، یا اس کو اس صورت کا تعقل نہیں ہوتا، اگر اس صورت کا اس کو تعقل نہیں ہوتا، تو اس کے یہ معنے ہوئے، کہ ہنوز عقل قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے مقام تک نہیں پہنچی ہے، اور اگر اسی کو اس صورت کا تعقل ہوتا ہے، تو اس تعقل کی کیا

صورت ہوتی ہے، آیا یہ ہوتا ہے، کہ جو عقل بالقوت تھی اس کی ذات میں
کوئی جدید صورت پیدا ہوگئی ہے، اور اس جدید صورت کا تعقل بھی
اس کو اس لیے ہوتا ہے، کہ فقط اس صورت کا حصول اس کے
تعقل کا باعث ہوا ہے، اگر کسی جدید صورت کی راہ سے یہ تعقل
پیدا ہوا ہے، تو وہی غیر محدود سلسلے والی بات شروع ہو جاتی ہے،
اور اگر اس صورت کا تعقل عقل کو اس لیے ہوتا ہے کہ (کوئی
جدید صورت اس میں پیدا نہیں ہوئی ہے) بلکہ وہی صورت
اس میں موجود تھی اور اسی وجہ سے اس کا تعقل عقل کو ہوا ہے، تو
پوچھا جاتا ہے کہ یہ کوئی اطلاقی حکم ہے، یعنے جب کسی چیز میں
کوئی صورت موجود ہوگی، تو اس صورت کی وہ چیز عالم اور
عاقل ہو جائے گی، اگر یہ مقصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ
جس چیز میں بھی اس صورت کا حصول ہوگا، وہ اس کی عاقل
ہو جائے اور اس کے اعتبار سے وہ اس کی عقل قرار پائے،
حالانکہ صورت کا حصول تو مادّے کے لیے بھی ہوتا ہے، اور
ان مادّی عوارض کے لیے بھی ہوتا ہے جو اس صورت کو
لپیٹے رہتے ہیں، گویا اس بنیاد پر ماننا پڑے گا کہ صورت
کے ساتھ اتصالی تعلق رکھنے کی وجہ سے مادّہ اور عوارض مادّہ بھی
اس صورت کے عاقل ہو جائیں، کیونکہ تمام طبعی صورتیں
جو معقول ہوتی ہیں، وہ طبعی اعیان کے اندر موجود ہیں،
لیکن صورتوں کا ان طبعی امور کے ساتھ اختلاط تجریدی
کیفیت کے ساتھ نہیں ہے اور ظاہر ہے، کہ اختلاط
کی وجہ سے مخلوط ہونے والی شے کی اصل ذات تو معدوم
نہیں ہوتی اور اگر یہ اطلاقی حکم نہیں ہے، بلکہ اس حکم میں
یہ قید ہے کہ صورت ایسی شے میں موجود ہو، جس میں
تعقل اور ادراک کی نشان پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں

پھر اس کا مطلب یا تو یہ ہوگا کہ صورت کا فقط وجود ہی اس کا تعقل ہے،
اگر یہی بات ہے، تو گویا صورت کا تعقل اس شے کو
اس لیے ہوگا کہ صورت ایسی چیز میں موجود ہے جس کی
یہ شان ہے کہ صورت کا وجود اس کے لیے ثابت ہے
یا صورت کے خود وجود ہی کا تعقل نہ ہو، بلکہ ایک ایسی بات کا تعقل
ہوتا ہو، جو صورت کا صرف وجود ہی نہیں ہے، یعنی جس بات کا
تعقل ہوتا ہے صورت کا وجود اس بات کا جسم ہے،
حالانکہ اس شے کے لیے جو بات ثابت کی گئی
تھی، وہ صرف اس صورت کا وجود ہی تھا، ظاہر ہے کہ
یہ خلاف مفروض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ صورت کے ادراک و تعقل
کے لیے فقط اتنی بات کافی نہیں ہے، کہ عقل کے لیے
صورت کا وجود ثابت ہو، یعنی عقل کے لیے نہ صورت کا
وجود ہی تعقل کے لیے کافی ہے اور نہ اس صورت سے
جو صورت حاصل کی جائے اس کا وجود تعقل کے لیے
کفایت کرتا ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ عقل بالفعل قطعاً
عقل بالقوۃ نہیں ہے، (یعنی اگر عقل بالقوۃ اور
عقل بالفعل میں مادے اور صورت میں جو تعلق ہے
اسی تعلق کا دعویٰ کیا جاتا ہے ہاں) اگر یہ دعویٰ نہیں
ہے اور ان دونوں کی حالت ایسی نہیں ہے، جو مادے
اور صورت کے درمیان ہوتی ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل بالفعل صرف
معقولات کی صورت قرار پائے کیوں کہ اگر ایسا ہوگا، تو
پھر عقل بالقوۃ کے متعلق قابلیت اور صلاحیت کی حالت سے

نکل کر فعلیت کے مقام تک اس کا پہنچنا یہ غلط ہو جائے گا،
کیوں کہ عقل بالقوۃ خود اس صورت کا نام تو
ہے نہیں بلکہ اس میں تو اس صورت کے قبول کرنے کی
صلاحیت ہے، اب اگر صورت ہی کو عقل بالفعل قرار
دیا جائے گا، تو عقل بالقوۃ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل بالفعل
ہوگئی غلط ہوگا، بلکہ عقل بالقوۃ عقل بالفعل کی موضوع اور
محل ہو جائے گی، اور اس کی قابل قرار پائے گی، نیز
عقل بالفعل عقل بالقوۃ نہ ہوگی، اس لیے کہ عقل بالقوۃ
کے تو یہی معنے ہیں کہ جو اپنے اندر عقل بالفعل ہونے کی
شان رکھتی ہو، اور یہاں کوئی ایسی چیز بھی پائی نہیں
جاتی جسے عقل بالقوۃ قرار دیا جائے، کیوں کہ عقل بالقوۃ
سے مراد اگر وہ معنے ہوں، جو مادے کا قایم مقام ہوتا ہے
(یعنے عقل بالقوۃ مادہ ہو، اور کسی چیز کو مثلاً عقل بالفعل کو اس کی صورت
قرار دی جائے) تو اس کے غلط ہونے کی وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ عقل بالقوۃ
عقل بالفعل سے اسی طرح جدا گانہ وجود نہیں رکھتی جو مادے اور صورت کے
وجود کا حال ہے اور اگر عقل بالقوۃ سے مراد وہ معنے ہوں جو صورت کا قایم مقام
ہوسکتا ہو، تو اگر عقل بالقوۃ عقل بالفعل کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درست
نہیں ہوسکتا اس لیے کہ جو چیز عقل بالفعل ہوگی وہ ہمیشہ عقل بالفعل ہی
رہے گی عقل بالقوۃ کیسے ہوسکتی ہے، یہ ناممکن ہے کہ عقل بالفعل تو پائی
جائے اور بجائے بالفعل ہونے کے وہ عقل بالقوۃ ہو، عقل بالفعل اور
بالقوۃ کے مجموعے کو بھی عقل بالقوۃ نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ سوال ہوتا ہے کہ
اس مجموعے کو اپنی ذات کا یا اس کی ذات کے سوا جو چیزیں ہیں ان کا تعقل ہوتا ہے
یا نہیں ہوتا ہے اپنی ذات کے سوا کسی چیز کا تعقل اس کے لیے جائز نہیں
ہوسکتا، کیونکہ جو چیز اس کی ذات کی غیر ہوگی، یعنے بجنسہ
اس کی ذات نہ ہوگی تو پھر اس غیر کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں

یا اس ذات کے اجزا میں اس کا شمار ہوگا اگر ایسا ہوگا تو ظاہر ہے وہ مذکورۂ بالا مادہ اور صورت ہی ہونگے اور اگر جزو ذات نہ ہوں گے بلکہ شے کی ذات سے خارج ہوں گے تو اب سوال ان کے تعقل و ادراک کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کی کیفیت یہی ہو سکتی ہے، کہ ان کی صورت معقولہ کی راہ سے ان کا تعقل حاصل کیا جائے، ایسی صورت میں پھر اس کی حیثیت مادے کی ہو جائے گی، (یعنی اس صورت کی وہ محل قرار پائے گا) اور یہ صورت وہ صورت نہ ہوگی جس کے متعلق ہم نے شروع میں کہا تھا کہ عقل بالقوہ کے ساتھ متحد ہو کر اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے جبکہ یہ دوسری صورت ہوگی جس کے ذریعے سے عقل کو فعلیت حاصل ہوئی ہے۔

نیز جس صورت کی وجہ سے عقل بالقوہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ صورت یہی صورت ہے، مگر باوجود اس کے پھر اس جدید صورت کے ساتھ جو مجموعہ یہاں پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق گفتگو چھڑتی ہے، اس شق پر یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ جدید صورت اس مجموعے کی ذات کا جز ہو، کیونکہ تعقل جس جز کا کیا جاتا ہے یا وہ ایسا جزو ہوگا، جو مادے کی حیثیت رکھتا ہو یا ایسا جزو ہوگا جو صورت کی قائم مقامی کرتا ہو، یا ایسا ہوگا جو دونوں سے مشابہت رکھتا ہو، اور ان میں ہر قسم کے متعلق یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے ہوگا جو مادے کے مانند ہے، یا اس جزء کے واسطے سے اس کا ادراک ہوگا، جو صورت کے مماثل ہے یا دونوں کے ذریعے سے تعقل ہوگا۔

تم جب ان تمام شقوں پر غور کرو گے، تو ہر شق کی غلطی تم پر واضح ہو جائے گی کیونکہ وہ جز، جو مادے کی حیثیت رکھتا ہے اگر اس کا ادراک و تعقل اس جزو کے ذریعے سے کیا جائے گا، جو مادے کی قائم مقامی کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس جزو کی حیثیت اس مجموعے میں مادے کی ہے، وہ اپنی ذات کا عاقل بھی ہے اور اپنی ذات کا معقول بھی ہے، باقی جس جزو کی حیثیت صورت کی ہے، اس سے اس بات میں کوئی نفع نہیں پہنچ سکتا اور اگر مادے کی حیثیت رکھنے والے جزو کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے باور کیا جائے جو صورت کے مماثل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو صورت کے مماثل ہے، اس کی حیثیت بالقوہ مبدء کی ہو جائے گی اور جو جزو

مادے کے مماثل ہے، اس کی حیثیت بالفعل مبدء کی ہو جائے گی یعنی جو صورت کا حال ہے وہی اس کا حال ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جو ہونا چاہیے یہ بات اس کے بالکل برعکس ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا تعقل دونوں جزوں کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا حلول اور قیام اس جزو میں بھی ہے، جو مادے کے مماثل ہے اور اس جزء میں بھی جو صورت کے مانند ہے، یعنی جتنی اس کی ذات ہے لازم آتا ہے کہ وہ اس سے زیادہ ہو جائے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) چاہیے کہ انھی احتمالات کو تم اس جزو میں بھی جاری کرو، جو صورت کے مانند ہے، اور یہی قباحتیں اس وقت بھی درپیش ہوں گی۔ جب یہ فرض کیا جائے کہ ہر جزو کا ادراک اور تعقل ہر جزء کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

الحاصل تینوں احتمالات جو نکل سکتے ہیں جب وہ باطل ہوئے تب یہی بات درست نکلی کہ عقلی صورت کو عقل بالقوۃ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے، جو طبعی صورت کو طبعی ہیولیٰ کے ساتھ ہوتی ہے، بلکہ عقلی صورت کا حلول اور قیام جب عقل بالقوۃ میں ہوتا ہے، تو دونوں کی ذات ایک ہو جاتی ہے اور اسی اتحاد کی وجہ سے نہ یہاں کوئی ایسا قابل باقی رہتا ہے اور نہ ایسا مقبول، جن کی ذات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو، پس ثابت ہوا کہ اس وقت عقل بالفعل درحقیقت وہی معقول اور مادے سے مجرد صورت ہوتی ہے، یہی مجرد صورت جب کسی غیر کو عقل بالفعل بناتی ہے

یعنی اس غیر کے لئے وہ ثابت ہوتی ہے، یا اس کے لئے وہ ہو جاتی ہے پھر اس صورت کا اس غیر میں اگر قیام ہوگا اور اس وجہ سے وہ غیر عقل بالفعل بن جاتا ہے، تو خود یہ صورت اس کی زیادہ مستحق ہوگی کہ وہ عقل بالفعل ہو، آخر آگ ہی کو دیکھو کہ جب آگ کا کوئی جزء بذات خود قائم ہو تو اس وقت وہ جلانے کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، یعنی اس میں جلانے کی صفت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے، یونہی اگر خود سفیدی بذات خود قائم ہو جائے تو بینائی میں اس سے زیادہ انتشار اور پراگندگی پیدا ہو سکتی ہے،

اسی کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے، کہ جو چیز معقول اور معلوم ہو، ضروری نہیں ہے، کہ لامحالہ کوئی دوسرا اس کا تعقل وادراک ضرور کرے

البتہ عقل بالقوۃ کو اسکا ادراک ضرور ہوتا ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ غیر کا تعقل کرے ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ جس ماہیت کو مادہ اور عوارض مادہ سے مجرد کرلیا جائے گا، وہ بذات خود بالفعل معقول ہوگی۔ اور وہی خود عقل بھی ہوگی اور اپنے معقول و معلوم ہونے میں (وہ کسی ایسی چیز کی محتاج نہ ہوگی جو اس کا تعقل کرے انتہا یعنی شیخ کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ نے اس مقام پر اپنا جو بیان دیا ہے، اس میں انھوں نے تکلف سے بھی کام لیا ہے، مشائیوں کے ایک گروہ کی دل دہی و مدارات بھی شاید مقصود ہے، خود اس مسئلے کے متعلق اصل تحقیق تک پہنچنے کی انھوں نے کوشش نہیں کی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالہ کی طرف بھی توجہ کرتے کیونکہ جو اعتراضات یہاں وارد ہوتے ہیں، ان سے شیخ اور ان جیسے دوسرے حکماء کے بہت سے مسلمہ مسائل اور نظریات پر زد پڑتی ہے بہر حال اس بیان میں چند مقامات قابل بحث ہیں، ہم یہاں انھیں درج کرتے ہیں۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کوئی چاہے، تو شیخ کے پیش کردہ شقوق میں سے پہلی شق کو اختیار کرے یعنی در اصل عقل بالقوت ہی اس وقت عقل بالفعل بن جاتی ہے، جب کسی مجرد صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے جیسے بالفعل حساس حس کرنے والی قوت اس وقت بنجاتی ہے، جب حسی صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے "اب شیخ کے مختلف اقوال پر علیحدہ علیحدہ تنقید کی جاتی ہے، مثلاً شیخ نے سوال کیا تھا کہ عقل بالقوت صورت کا تعقل آیا اسلئے کرتی ہے کہ صورت کا اس میں حصول ہوگیا ہے، خواہ اس حصول کی کچھ بھی کیفیت ہو یا یہ نہیں ہے بلکہ تعقل کے لئے ضروری ہے کہ صورت کا حصول کسی ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو" میں کہتا ہوں کہ صحیح دوسری شق ہے، یعنی صورت کا تعقل جب اس کا حصول ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو، شیخ نے اس کے متعلق جو یہ کہا تھا کہ اس بنیاد پر حاصل کلام یہ نکلے گا کہ جس چیز کے لئے صورت موجود ہوسکتی تھی اس شے کے لئے صورت کا وجود جب حاصل ہوا تب شے کو صورت کا تعقل ہوا، یعنی تعقل کی وجہ یہ بیان کی گئی، کہ صورت کا وجود اس کے لئے حاصل ہوا، اور صورت

کے وجود کا حصول بھی تعقل تھا تو گویا شے کا سبب خود شے کو قرار دیا جا رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اس قول سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ صورت مجردہ جب عقل بالقوۃ کی معقول بنتی ہے اس واقعہ کی تعریف کی جائے یا اس کا سبب بیان کیا جائے اگر یہ غرض ہوتی تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ شے کا سبب خود اس شے کو قرار دیا گیا یعنی تعلیل الشے بنفسہ کا الزام اس وقت عائد ہو سکتا تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عقل بالقوۃ کے لیے معقول صورتوں کا وجود جو ثابت ہوتا ہے تو یہ حالت ایسی نہیں ہے جیسی کہ مادے کے لئے ان طبعی صورتوں کا وجود حاصل ہوتا ہے جو مادی آلائشوں سے آلودہ ہوتی ہیں، کیونکہ عاقل اور عالم ہونا یہ مادہ کی شان نہیں ہے، اور نہ معقول و معلوم ہونا ان صورتوں کی شان ہے جن کے ساتھ جسمانی عوارض مخلوط ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں، اور ان کا عقل ہیولانی کے ساتھ اتصال ہو جاتا ہے، اس وجہ سے ان کا تعقل عقل ہیولانی کو ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل ہیولانی کی یہی شان ہے، کہ اس کے لئے وہ صورت موجود ہو، جس کے وجود کی حالت وہ نہیں ہے جو طبعی صورتوں کے وجود کی حالت مادے کے لئے ہوتی ہے ہم ایک طریقے سے اس عبارت کی ایک توجیہ بھی کر سکتے ہیں جس سے اس تعقل کے اسباب پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے یعنی عقل بالقوۃ کو صورت مجردہ کا تعقل اسی لئے ہوتا ہے کہ اس صورت کا حصول عقل کے لئے ہوا ہے لیکن ہر ایسا حصول تعقل کی وجہ نہیں بنتا، بلکہ یہ بات اس حصول کے ساتھ مخصوص ہے جب کسی ایسی چیز کا جو وضع اور سمت حسی اشارہ، سے پاک ہو، اس کا حصول کسی ایسے موجود شے کے لئے جو خود بھی وضع وغیرہ صفات سے پاک ہو، اور جس کا وجود مستقل ہو، دوسرا مقام قابل بحث یہ ہے، کہ عقل بالقوۃ دراصل بجنسہ انسانی نفس ناطقہ کی تعبیر ہے، اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب خود نفس ناطقہ بالفعل معقول بن جائے تو لازم آتا ہے کہ انسان کی ماہیت منقلب ہو کر عقل مفارق کی ماہیت بن جائے، اور شیخ اس قسم کے انقلاب کے جواہر میں قائل نہیں ہیں خصوصاً ایسے جواہر جن کے لئے مادہ نہیں ہے اور نفس انسانی کو وہ ابتدائے پیدائش سے مجرد ہی مانتے ہیں، اس بنیاد پر چاہئے تھا کہ شیخ اپنے اس بیان کی تصحیح کرتے جیسا کہ ہم نے قوت و فعل اور حرکت کے مباحث میں کیا تھا،

تیسرا مقام جو قابل بحث ہو سکتا ہے یہ ہے کہ ان کے اس بیان کی بنیاد پر لازم

آتا ہے، کہ ایسی چیزیں جو مادے سے بالکلیہ پاک اور مجرد ہیں، جنھیں مفارقات محضہ کہتے ہیں، ان کی مقررہ تعداد میں اضافہ ہو جائے، یعنی جب عقل بالقوۃ صلاحیت و استعداد کی حالت سے نکل کر فعلیت کے مقام پر پہنچے، تو وہ بھی بالکل غیر مادی ہستی بن جائے، نیز یہ بھی لازم آتا ہے، کہ بغیر مادے کے یا بغیر مادی تعلقات کے کسی واحد نوعی حقیقت کے افراد کی تعداد میں کثرت پیدا ہو جائے یعنی انسانی حقیقت کے متعلق یہ بات شیخ کے مذکورۂ بالا بیان کی بنیاد پر لازم آتی ہے۔

جو تھا مقام قابل بحث یہ ہے کہ جو چیز بالفعل معقول ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے، کہ اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کی بھی وہ ضرور معقول اور معلوم بنے، اسی وجہ سے کے ثبوت میں شیخ نے جو یہ دلیل قائم کی ہے کہ عقل بالقوہ کو لامحالہ اپنی ذات کے متعلق یہ تعقل ہوتا ہے، کہ یہ ایسی ذات ہے جسکی یہ شان ہونی چاہئے، کہ اپنے سوا کسی غیر کا ادراک و تعقل کرے، شیخ کے اس فقرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انپر یہ مسئلہ پورے طور پر جیسا کہ چاہیے منکشف نہیں ہوا تھا، کیونکہ عقل ہیولانی ان حکماء کے خیال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی ذات مادے سے مفارق اور بالکل جدا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ خود اپنی ذات کے سامنے اس کا پایا جانا بھی ضرور ہوتا اور جس طرح شیخ نے بیان کیا ہے غیر کا اس کی ذات کو ادراک بھی ہوتا،

خلاصہ یہ ہے، جو شخص اس بلند خیال اور شریف مسلک کا (یعنی عاقل و عقل و معقول کے اتحاد) کا قائل ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ بالغ تحقیق سے کام لے اور حکیمانہ اصول و مسلمات کے ایک بڑے ذخیرے میں ترمیم کرے، جمہور کی راہ سے اسے انحراف بھی کرنا پڑے گا، جیسا کہ اللہ کی راہ پر چلنے والوں کا عموماً یہی حال ہوتا ہے، اور ان کو ان لوگوں سے اختلاف کرنا پڑتا ہے جو اپنی پرانی جگہوں اور قدیم مقامات پر ٹھہرے ہوئے ہیں، اور صحیح علم تو اللہ ہی کے پاس ہے۔

فصل

(اس فصل کے منعقد کرنے کی غرض یہ ہے، کہ انسانی معلومات اور معقولات ہیں جنھیں اولیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے جن کا تعقل ہوتا ہے، جن کی اصطلاحی تعبیر جیسا کہ گزر چکا اولیات کے لفظ سے کی جاتی ہے، انھی اولیات کی تشریح کی جائے گی، اور معلومات و معقولات جو

دوسرے درجے پر واقع ہیں، جنھیں اصطلاحاً ثانوی کہتے ہیں، ان کے متعلق بیان کیا جائے گا کہ اولیات سے انکی کیا نسبت ہے، اسی کے ساتھ اسی فصل میں اس معلوم اور معقول کے متعلق جس کا درجہ تمام اولیات کے مقابلے میں سب سے پہلے ہے اور جس کی تعبیر اول الاوائل کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس کے متعلق جو شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ کیا جائے گا۔

تو معلوم ہونا چاہیئے، کہ اولیات کا علم نظر و فکر کے کسی طریقوں سے حاصل نہیں ہوتا، یعنی حد ہو یا برہان، کسب و نظر کے ان دونوں طریقوں کو ان کے علم میں دخل نہیں ہے، بلکہ آدمی کو ان کا علم ان کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، تصورات کے سلسلے میں اولیات کی مثال وجود عام شیئیت (کوئی سی چیز ہونا) حصول وغیرہ کے معانی و مفہومات ہیں، یعنی یہ ایسے مفہومات ہیں جن کی تعریف کی دو قسموں حدی (جس میں ذاتیات کے ذریعے سے شئے کی تعریف کی جاتی ہے) یا رسمی (جس میں خارجی عوارض وصفات کے ذریعے سے شئے کی تعریف کی جاتی ہے) ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک قسم کے ذریعے سے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں اور نہ کوئی مفہوم ان کے مفہومات سے زیادہ عام ہے (اور ظاہر ہے کہ حد کے لئے شئے میں جزو کا ہونا ضروری ہے اور اسم کے لئے ضرورت ہے کہ جس کی تعریف مقصود ہو کوئی مفہوم اس سے بھی عام ہو تا کہ اس عام مفہوم سے خاص تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

اسی طرح تصدیقات کے سلسلے میں ان کی مثال یہ قضیہ ہو سکتا ہے، کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، ظاہر ہے، کہ اس قضیے کے ثبوت میں دلیل کیسے قائم کی جا سکتی ہے کیونکہ اگر اس کا ارادہ کیا جائے گا، تو بالآخر اس کا اختتام دور پر ہو گا۔

اس لئے کہ کسی بات کو جب کسی چیز کی دلیل بنائی جاتی ہے، (مثلاً دھوپ کو آفتاب کے وجود کی دلیل قرار دی جائے) تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے، کہ جو چیز دلیل قرار دی گئی ہے، اس کی نفی سے شئے کی نفی ہوتی ہے (مثلاً دھوپ کی نفی سے آفتاب کے وجود کی نفی ہوتی ہے) اور اس کے ثبوت سے شئے کا ثبوت ہوتا ہے، (مثلاً

دھوپ کے ثبوت سے آفتاب کا وجود ثابت ہوتا ہے) لیکن اگر اس مقدمے کو جائز قرار دیا جائے کہ ایک ہی چیز نفی و ثبوت دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ نہ وہ شے ثابت ہو، اور نہ غیر ثابت، اگر ایسا ہونا جائز ہو گا، تو پھر اس کی کیا ضمانت ہے کہ جس چیز کے ثبوت سے شے کے ثبوت کو اور نفی سے شے کی نفی کو وابستہ کیا گیا تھا، وہ خود ثبوت اور نفی دونوں سے خالی نہ ہو، اور جب ان دونوں حالتوں سے دلیل خالی بھی ہو سکتی ہے، تو جس شے کے لئے وہ دلیل قرار دی گئی تھی، اس پر دلالت کرنا اس کا ضروری نہ ہوا، پس ثابت ہوا کہ مذکورۂ بالا بدیہی اور اولی تصدیق یعنی یہ بات کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، اس قضیے کے ثبوت میں جو دلیل بھی پیش کی جائے گی اس سے یہ دعویٰ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اس سے پہلے اسی قضیے کو یعنی نفی و اثبات دونوں سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی ثابت شدہ مان لیا جائے کہ بغیر اس کے کسی دلیل سے اس کے مدلول کا ثابت کرنا ناممکن ہے، ظاہر ہے، کہ جس چیز کا یہ حال ہو گا اس کا ثبوت بجز دوری طریقے کے اور کسی راہ سے ممکن نہیں (یعنی جس دلیل سے بھی اس دعوے کو ثابت کریں گے خود اسی دلیل کا ثبوت اس دعوے کے ثبوت پر موقوف ہو گا اور یہی دور ہے) جو محال اور ناممکن ہے دوسری تقریر اسی مدعا کی یوں بھی ہو سکتی ہے کہ جس دلیل سے بھی بدیہی تصدیق کو یعنی نفی و اثبات دونوں کسی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے، اگر ثابت کریں گے، تو سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے، کہ اس کو ثابت کر لیا جائے کہ اس مدعا کے متعلق اس کا دلیل ہونا، اور دلیل نہ ہونا، یہ دونوں باتیں اس دلیل میں جمع نہیں ہو سکتیں، اگر ایسا ہونا ممکن ہو گا، اور اس کا احتمال بھی ابھی باقی ہے، تو اس دلیل سے نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن قرار دینے کی کوشش سے واقع میں اس اجتماع کا محال ہونا ثابت نہ ہو گا، اس لئے کہ ہر دلیل میں اس کا احتمال اگر باقی ہے، کہ وہ دلیل ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی۔ ہے، تو ظاہر ہے کہ یہی احتمال اس دلیل میں بھی باقی رہے گا، یعنی اس اجتماع کے ناممکن ہونے پر وہ دلالت بھی کرے گی، اور نہیں دلالت بھی کرے گی، (آخر جب نفی و اثبات کے اجتماع کا محال ہونا ابھی

نا ثابت نہیں ہوا ہے، تو کسی دلیل سے مدعا کا ثابت ہونا اور نہ ثابت ہونا دونوں باتیں اس میں جمع ہو سکتی ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ اس بدیہی تصدیق کے ثبوت پر جو دلیل بھی قائم کی جائے گی، اس سے یہ مدعا ثابت نہ ہوگا، جب تک کہ پہلے اس قضیے کو یعنی نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن نہ مان لیا جائے، اب اگر اس قضیے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش کی جائے گی اور وہ دلیل خود اسی قضیے کے ثبوت پر موقوف ہوگی، تو لازم آئے گا، کہ شے کو خود اسی شے کے ثبوت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس بدیہی قضیے کے ثبوت میں دلیل پیش کرنا ناممکن ہے، اس قضیے کے سوا جتنے قضایا اور تصدیقات ہیں، خواہ بدیہی ہوں نظری در اصل ان سب کا ثبوت اسی قضیے کے ثبوت پر مبنی اور اسی سے متفرع ہے، اسی سے سب کے ثبوت کا مواد مہیا ہوتا ہے گویا تمام دیگر قضایا اور تصدیقات سے اس کو وہی نسبت ہے، جو واجبی وجود کو ممکن ماہیتوں سے ہے اس لئے کہ سارے قضایا اپنی اپنی تصدیقوں میں اسی کے محتاج ہیں کہ پہلے اس قضیے کی تصدیق کرلی جائے اور خود اس قضیے کی تصدیق کو تمام تصدیقوں کے مقابلے میں اولیت کا مقام حاصل ہے، یعنی سب کی تصدیق اس کی تصدیق کی محتاج ہے، لیکن اس کی تصدیق کے لئے کسی دوسری تصدیق کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو حال واجب جل ذکرہ کا ہے کہ کسی خاص معنی اور صفت کے ساتھ مقید ہوئے بغیر اور بغیر کسی تخصیص کے وہی خالص موجود مطلق ہے۔

خاص معنی کے ساتھ مقید ہونے یا کسی خاص صفت کے ساتھ تخصیص حاصل کرنے کی مثال ایسی ہے، جیسے کہا جاتا ہے، کہ یہ آسمان ہے، اور یہ انسان ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ آسمان ایک خاص قسم کے وجود یعنی فلکی وجود کے ساتھ موجود ہے یعنی اس نوعیت کے وجود کے سوا اور کسی قسم کا وجود وہ نہیں رکھتا، اور آدمی ایک قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی جمادی یا نباتی، یا عقلی وجود وغیرہ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف انسانی وجود کے ساتھ وہ موجود ہے اس لئے تو کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے، (یعنی جوڑے سے مرکب ہے) اس کی وجہ یہی ہے، کہ ممکنات کا وجود ایک خاص قید کے ساتھ مقید ہے، یعنی ہر ممکن کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ

اس سے ہر قسم کے دوسرے وجود کی نفی کی جائے، الحاصل بجز خالص وجود بحت و مطلق کے کوئی ایسا وجود نہیں ہے، جو کسی خاص ماہیت کے ساتھ مقید نہ ہو، یونہی اول الاوائل کے سوا ہر قضیہ خواہ بدیہی ہو، یا نظری درحقیقت وہ وہی قضیہ ہے یعنی اول الاوائل ہی ہے، لیکن ہر ایک میں خاص خاص قید لگی ہوئی ہے، مثلاً اس بات کا علم کہ جو چیز موجود ہوگی وہ واجب ہوگی یا ممکن، اگر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ یہ علم دراصل اسی علم کی ایک شکل ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے، وہ اس سے خالی نہیں ہوسکتی کہ اس کے لئے وجوب ثابت ہوگا، یا نہ ہوگا یا امکان اس کے لئے ثابت ہوگا یا نہ ہوگا، اور ان قضیوں کا علم کیا ہے، وہی اول الاوائل کے علم کی ایک تفصیلی صورت ہے، البتہ ان سب میں خاص خاص قید بڑھی ہوئی ہے اسی طرح یہ قضیہ کہ "کل جزء سے بڑا ہوتا ہے" اس کا مطلب بھی یہی ہے، کہ جزء پر کل کی زیادتی چونکہ معدوم نہیں ہوسکتی، اس لئے وہ موجود ہے، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ جزء کے مقابلے میں کل کے اندر زیادتی نہ پائی جائے اور جب یہ ناممکن ہے پس اس زیادتی کا پایا جانا ضروری ہوا کیونکہ طرفین (یعنی زیادتی کا عدم اور وجود) دونوں کی نفی ناممکن ہے، اسی طرح یہ قول کہ کسی چیز سے جو چیزیں مساوی ہوں گی، ضرور ہے کہ باہم وہ سب بھی مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ اس قضیہ کا ثبوت بھی اسی اول الاوائل کے ثبوت پر مبنی ہے) البتہ اتنی بات ضرور ہے، کہ وہی علم قضیہ (یعنی نفی و اثبات نہ کسی چیز میں جمع ہوسکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان سے خالی ہوسکتی ہے) اس وقت یہ حکم ایک خاص مادے یعنی مساوات اور عدم مساوات کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب چند چیزوں کے متعلق یہ بات ثابت ہوئی، کہ وہ سب کسی ایک نوعی طبیعت میں مشترک ہونے کی وجہ سے باہم مساوات کا تعلق رکھتی ہیں تو اب ان چیزوں کا عدم مساوات سے خالی ہونا ضرور ہے کیونکہ جب ان میں سے ہر ایک کی طبیعت اور ماہیت ایک ہی ہے اور اس کے بعد بھی ان میں مساوات کا تعلق نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان کی طبیعت میں اختلاف ہے، اور یہ کھلا ہوا اجتماع نقیضین ہے، یعنی لازم آتا ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں تناقض اور تضاد ہے، وہ ایک ہی جگہ جمع ہوجائیں، اور وہ دو چیزیں یہ ہیں کہ سب کی سب

ایک ہی طبیعت رکھتی ہیں اور یہ کہ ایک طبیعت نہیں رکھتی ہیں۔

یہی حال اس قضیے کا ہے کہ ایک ہی چیز دو مکانوں میں نہیں پائی جا سکتی، کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہوگا، تو ایسی دو چیزیں جو دو الگ الگ مکانوں میں پائی جاتی ہیں ان میں اور اس ایک چیز میں جس کے متعلق فرض کیا گیا کہ باوجود ایک ہونے کے دو مکانوں میں پائی جا سکتی ہے، فرق باقی نہ رہے گا، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک کا حال باوجود ایک ہونے کے جب دو کے حال سے ممتاز نہیں ہے۔ تو دوسری چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوگا، اس کا ہونا نہ ہونے کے مانند ہو جائے گا، اور ایسی صورت میں اس دوسری چیز کے اندر وجود اور عدم دونوں کے اجتماع کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ مذکورۂ بالا چار مثالیں جو چار بدیہی قضیوں کی مثالیں ہیں، ان میں سے پہلے دو قضیوں کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ بالکل بدیہی ہیں اور ان کی حقیقت ظاہر ہے، تو اس کی وجہ وہی ہے، کہ دراصل ان میں سے ہر ایک کا مآل کار یہی ہے، کہ نفی و اثبات سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح پچھلے دو قضیوں کو بھی جو بدیہی اور ظاہر الحقیقت خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا سبب بھی یہی ہے کہ یہاں دونوں کا حاصل مطلب یہی ہے، کہ نفی و اثبات ایک ہی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے اور یہی حال تمام قضایا کا ہے خواہ بدیہی ہوں یا نظری، یعنی تحلیل و تجزیہ کے بعد سب کی انتہا اسی قضیے پر ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ علم تصدیقی کے سلسلے میں اول الاوائل ہونے کا استحقاق دراصل اسی قضیے کو حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اہل فلسفہ ہوں یا ان کے سوا دوسرے ارباب نظر و فکر سب کا اس پر اتفاق ہے، کہ اس بدیہی اول الاوائل قضیے کے ماننے میں جو اختلاف اور نزاع پر آمادہ ہو جائے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس سے گفتگو کی جائے یا اس سے مناظرہ کیا جائے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ اس قضیے کے صادق اور واقعی ہونے پر جب دلیل قائم نہیں ہو سکتی، تو پھر اس سے جو اختلاف کرنا چاہتا ہے اس کے بھی چند اسباب ہو سکتے ہیں یا یہ بات ہے کہ اس نے اس قضیے کے کل اجزاء کو صحیح طور پر سوچا ہی نہیں ہے، اور ان کا واقعی تصور اس کے دماغ میں نہیں ہے کہ یا پھر یہ صرف عناد اور محض ہٹ دھرمی

سے کام لینا چاہتا ہے، یا یہ بات ہے، کہ ایسے قیاسات اور دلائل جن سے مختلف اور باہم متناقض نتائج پیدا ہوتے ہوں، سب اس کی نگاہ میں برابر معلوم ہوتے ہیں، اور ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے لئے جس قوت فیصلے کی ضرورت ہے، اس سے وہ محروم ہے، اور جب اسی سے وہ محروم ہے، تو یہ بیچارہ اس پر کیا قادر ہو سکتا ہے کہ کسی دلیل کی صحت کا یقین کرے اور کسی کی نفی و بطلان پر اعتماد کرے۔

بہر حال ایسا جھگڑالو آدمی اگر پہلی قسم سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج یہی ہے، کہ اسے اس قضیے کے تمام اجزا کی ماہیت سمجھائی جائے، اور اگر دوسرے گروہ سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج صرف یہی ہو سکتا ہے، کہ زدوکوب سے اس کے دماغ کو درست کیا جائے، یا آگ میں جھونک دیا جائے، اور کہا جائے کہ مارنا اور نہ مارنا، یا جلنا اور نہ جلنا دونوں باتیں ایک ہی ہیں، ان دونوں میں آخر فرق کی کیا وجہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے لوگوں کے علاج کا ذمہ دار دراصل فیلسوف اور حکیم نہیں ہے، بلکہ یہ طبیب کے فرائض میں ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی جب دھاندھلی، اور ہٹ دھرمی، عناد و مکابرہ، پر آمادہ ہوتے ہیں، تو یہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا کہ ان کی خلقت اور فطرت میں کوئی نقص اور کمی ہے، جیسا کہ بچوں، یا بعض عورتوں یا کمزور لوگوں کے اندر اسی قسم کی کوتاہیاں پائی جاتی ہیں بلکہ اسکا سبب دراصل کوئی مرض ہوتا ہے، یعنی مثلاً اس کے مزاج پر سودا کا غلبہ ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے دماغ کے مزاج کا توازن اور اعتدال جاتا رہتا ہے، اسی لئے ان لوگوں کا وہی علاج ہونا چاہئے، جو مالیخولیا والے مریضوں کا کیا جاتا ہے اور اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہے، تو اس کا علاج یہ ہے، کہ اس کے شکوک کا ازالہ کیا جائے اور انھیں ہدایت کی جائے کہ ہندسی اور حسابی علوم کا پہلے مطالعہ کریں، پھر منطق کے قوانین کی صحیح تعلیم پختگی کے ساتھ حاصل کریں، اس کے بعد طبعیات کے مبادی میں مشغول ہوں، جب اس سے فارغ ہو جائیں تب تدریجی طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف قدم اٹھائیں، اور جب یہ سب کچھ ہو چکے، تب آخر میں خالص الہیاتی مسائل میں غور و فکر شروع کریں (الٰہیات کے مطالعے کی طبعی ترتیب بھی

ہے ورنہ) اکثروں کے لئے ان دقیق و نازک علوم کے مسائل کا سیکھنا بلکہ انکا شروع کرنا حرام ہے، کیونکہ ان مسائل کی صحیح یافت اور ان کی حقیقت تک رسائی بہت کم لوگوں کو بطور ندرت اور استثناء و شذوذ کے میسر آتی ہے اور صحیح توفیق ان علوم کی اسی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، جو عزت والا اور حکمت والا ہے۔

طرف ثانی

اس عنوان کے قائم کرنے سے غرض دراصل گزشتہ بالا مباحث (یعنی عقل و عاقل و معقول) میں سے عاقل اور عالم کے حالات کو الگ کرکے بیان کرنا ہے، میں نے اس بحث کو بھی چند فصلوں پر تقسیم کیا ہے۔

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے ضرور ہے کہ وہ اپنی ذات کی خود عاقل ہو، اور اس کا شعور اسے حاصل ہو، اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا،

واقعہ یہ ہے کہ علم کی حقیقت اور ماہیت سے واقف ہونے کے بعد اس دعوے کا ثبوت کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے لئے صورت کے وجود کا اس طرح پایا جانا کہ اس وجود کو عدم، اور نیستی، یا فقدان اور اوجھل ہونے سے کسی قسم کا لگاؤ نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہی علم کی حقیقت ہے، چونکہ صورت کے بغیر مادہ بذات خود کسی قسم کا وجود نہیں رکھتا، اسی لئے بیچارہ مادہ اپنی ذات کا عالم اور مدرک نہیں ہوتا اور طبعی صورتوں میں بھی چونکہ عدم اور فقدان کے عناصر شریک ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اپنی ذات کا ادراک نہیں ہوتا عدم اور فقدان کی طبعی صورتوں میں جو ملاوٹ پائی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کے وجود کے لئے خاص وضع سمت، مکان، اور جگہ کی ضرورت ہے اور انکا ہر جزو بھی اپنا خاص مکان، خاص وضع رکھتا ہے جو دوسرے جزو کے مکان اور وضع سے مختلف ہوتے ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان طبعی صورتوں کے کسی جزو کو دوسرے جزو کے سامنے تحقق نہیں ہوتا، یعنی ہر جزو دوسرے جزو کی جگہ اور مکان سے غائب ہوتا ہے اور جس طرح ایک جزو دوسرے جزو کے سامنے نہیں پایا جاتا اسی طرح کسی جزو کا تحقق کل کیلئے بھی نہیں ہوتا، اور نہ کل کا تحقق خود کل کے لئے ہوتا اور نہ جزو کے لئے یونہی جن چیزوں کا حصول کل میں ہوتا ہے یعنی جو کل میں پائی جاتی ہیں، اس کا تحقق صورت طبعی کے کسی جزو کے سامنے ہوتا ہے کہ مثلاً اعراض وغیرہ جو صورت

ہیں پائے جاتے ہیں اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب کوئی چیز کسی شے کے سامنے
یا کسی شے کے لئے پائی ہی نہیں جائے گی، تو اس چیز کا ادراک اس شے کو کیسے ہو سکتا
ہے، الحاصل معلوم ہوا کہ جسم ہو یا جسمانی (یعنی جسم میں جو چیز پائی جاتی ہو) ان میں سے کسی کو
بھی اپنی ذات کا ادراک نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی ذات خود اپنی ذات سے اوجھل ہے، اور
اسی کے برعکس ہر وہ چیز جو جسمانی نہ ہو، چونکہ اس کا حصول خود اپنی ذات کے سامنے اور
اپنی ذات کے لئے ہوتا ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ اس کی ذات خود اپنی ذات سے
غائب نہیں ہوتی، اسی لئے اس قسم کی ہستیاں خود اپنی ذات کی عاقل اور عالم ہوتی
ہیں، کیونکہ علم (جیسا کہ مسلسل بتایا جا رہا ہے) وجود کا نام ہے، مگر وجود اس شرط کے
ساتھ مشروط ہے، کہ عالم کے سامنے سے وجود غائب نہ ہو، اور غیبوبت وحجاب درحقیقت
عدم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، بلکہ وجود میں حجاب اور اوٹ کا نہ ہونا، اس کا مآل اور
مطلب بھی یہی ہے، کہ اس وجود میں استواری اور قوت پائی جاتی ہے، اور اس
نقص و کوتاہی کے آلائشوں سے پاک ہے، جو در اصل عدم ہی کی ایک شکل ہے،
اس کے سوا میں نے اس پر دلیل بھی قائم کی ہے، کہ نفس جس صورت کو
اپنا بالفعل معقول اور معلوم بنا لیتا ہے ایسی صورت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ اپنی
ذات کی خود عالم اور عاقل ہو، خواہ یہی کیوں نہ ہو، کہ دنیا میں اس صورت معقولہ کے
سوا کوئی اور عاقل اور عالم نہ پایا جائے، چونکہ یہ ایک قطعی مسلمات میں سے ہے کہ ہر ایسی
صورت جو مادے سے مجرد ہو، خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی دوسرے نے کی ہو
یا وہ بذات خود مجرد ہو، ہر حال میں ضروری ہے، کہ وہ بذات خود معقول اور
معلوم ہو، اور جب یہ ضروری ہے، تو اس کے بعد اپنے تئیں اس کا خود اپنی ذات کا
عاقل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ میں نے تفصیل کے ساتھ اس مسئلے کو پہلے بیان
کیا ہے پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی
ہے، اور یہی دعوے تھا، (اس دعوے کی یہ تو وہ دلیل ہے جو میں نے بیان کی ہے باقی) حکماء
اس مسئلے کو چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں، ہم ہر طریقے کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں
پہلا طریقہ وہ ہے، جسے اپنی کتاب مبدء و معاد میں شیخ
نے اختیار کیا ہے، دوسرا مطلب یہ ہے، کہ شیخ نے اس ترتیب میں جہاں

اس پر دلیل قائم کی ہے، کہ عقلی صورت جب عقل بالقوۃ سے متحد ہو جاتی ہے، تو اس کو وہ عقل بالفعل بنا دیتی ہے، جیسا کہ اس سلسلے میں شیخ کی عبارت میں پہلے درج کر چکا ہوں اس کے بعد شیخ نے لکھا ہے مادے سے جو صورت مجرد ہوتی ہے، جب اپنے سوا کسی غیر سے متحد ہو جاتی ہے، تو اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے، پھر یہ مجرد صورت اگر کوئی ایسی چیز ہے، جس کا قیام بذاتِ خود ہوتا ہے، تو ایسی مجرد صورت معقول اور معلوم ہونے کی زیادہ مستحق ہوتی ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ حرارت جب کسی چیز میں قائم ہوتی ہے، تو اسے وہ گرم کر دیتی ہے، اب یہی حرارت بذات خود اگر قایم ہو تو ظاہر ہے کہ گرم کرنے کی صفت کی وہ زیادہ حقدار ہوگی، یونہی کسی جسم سے جب بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس لئے پیدا ہوتی ہو کہ اس میں سفید رنگ پایا جاتا ہے، تو چاہئے کہ جب سفیدی کو بذات خود قیام حاصل ہو، تو بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس سے زیادہ پیدا ہو شیخ کے اس نظریے کو میں پہلے بیان کر چکا ہوں میں نے اسی مقام پر یہ بتا دیا تھا کہ عقل بالقوۃ کے ساتھ صورت معقولہ کے اتحاد کا جو دعویٰ شیخ نے کیا ہے، چونکہ یہ دعویٰ خود ہی کمزور ہے، تو پھر جس مسئلے کا ثبوت اسی دعوے کے ثبوت پر موقوف ہے، اس کی کمزوری بھی ظاہر ہے، جب بنیاد ہی سست ہے، تو جو تعمیر اس بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے، اس کی سستی و کمزوری میں کون شک کر سکتا ہے،

دوسرا طریقہ بھی مذکورۂ بالا طریقے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے، کہ ہر وہ چیز جو مادے اور مادے کے متعلقات سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، تو اس قسم کی مجرد ذات والی شے کے لئے ناگزیر ہے کہ اپنی مجرد ذات کے سامنے وہ خود حاضر ہو، اور قاعدہ ہے، کہ جب کوئی مجرد چیز کسی مجرد چیز کے سامنے حاضر ہوگی، تو ضرور ہے کہ اس مجرد کو حاضر ہونے والی مجرد شے کا تعقل و ادراک ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مجرد ہوتی ہے، اس کا اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا بھی ضروری ہے، اس دلیل کا پہلا مقدمہ یعنی مجرد چیز کی ذات خود اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی اس کی حالت یا یہ ہوگی کہ خود اپنی ذات کے لئے موجود ہو، اور اس کا قیام بھی بذات خود ہو، یا

وہ غیر کے لئے موجود ہوگی اور اس کا قیام بھی غیر کے ساتھ ہوگا، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر موجود ہستی کے لئے یہ دعویٰ کرنا کہ وہ یا اپنے لئے موجود ہوگی یا غیر کے لئے موجود ہوگی صحیح نہیں ہے ہم نے جو یہ کہا کہ اس اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے یہ اس لئے کہا کہ دراصل اس اعتراض کا کوئی حاصل نہیں ہے، اور منشاء اس وہم کا یہ ہے کہ اس شخص کو دھوکا یہ لگا ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی شے کے حاضر ہونے کی کیفیت چونکہ اضافی نوعیت رکھتی ہے، اس لئے اس قسم کی حاضری اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک کہ طرفین میں مغائرت نہ ہو (یعنی جس کے سامنے شے حاضر ہو اور جو حاضر ہو دونوں میں کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضرور ہے) اور اس مسئلے کے متعلقہ تفصیلات کا ذکر شرح وبسط سے اتنا ہوچکا ہے کہ اب مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں ہے، یہ بات کہ حضور کی اس نسبت اور اضافت کے باوجود مغائرت کی ضرورت نہیں ہے، اس کے لئے کم از کم یہی بات کافی ہے، کہ ہم ذاتی (میری ذات) ذاتك (تیری ذات) کے الفاظ بولتے ہیں اور اپنی ذات کو خود اپنی ذات کی طرف مضاف کرتے ہیں لیکن اس اضافت کے باوجود میری ذات خود مجھ سے الگ کوئی چیز نہیں ہے یہی حال تیری ذات کی اضافت کا بھی ہے نیز ہم میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہم میں ہر شخص کے اندر دو ذاتیں نہیں پائی جاتی ہیں یعنی ایک وہ ذات جو ادراک و تعقل کرتی ہے، اور دوسری وہ ذات جس کا تعقل وادراک کیا جاتا ہے، بلکہ ہم میں ہر شخص قطعاً ایک ہی ذات ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم کو جب اپنی اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں جو معقول اور معلوم ہے بجنسہ وہی عاقل اور عالم بھی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی اضافت اور نسبت میں مغائرت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

باقی دوسرا مقدمہ کہ جب کسی مجرد شے کے سامنے کوئی مجرد چیز حاضر ہوتی ہے، تو ضرور ہے کہ اس مجرد شے کو اس مجرد چیز کا ادراک ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم وعاقل ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ معلوم کی صورت ایسی چیز کے سامنے حاضر ہو جس میں ادراک اور تعقل کی صلاحیت ہو، البتہ اتنی شرط معلوم کی صورت کے لئے

ضروری ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہو، اس سے پہلے ادراک کے مدارج کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ تجرد کے مدارج اور مراتب کے ساتھ ساتھ ادراک کے مدارج و مراتب میں تفاوت پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہا گیا تھا کہ (محسوس و متخیل ہونے کے لئے نہیں بلکہ) معقول ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ صورت میں کامل اور تام تجرد کی صفت پائی جائے، اور یہی کامل تجرد صورت کے تعقل کی شرط ہے، چونکہ اس جوہر پر جو مادے سے مجرد ہو، یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو مادہ اور لواحق مادہ سے بطریقہ اتم مجرد ہے، پس جب دونوں شرطیں یہاں پائی جاتی ہیں، یعنی کامل اور تام تجرد کی صفت سے موصوف ہو کر صورت کو حضور حاصل ہو رہا ہے، تو جو چیز ان دونوں شرطوں کے ساتھ مشروط تھی اس کے نہ پائے جانے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، یعنی ضرور ہے کہ وہ خود اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہو، اور جب وہ اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہوگی، تو اپنی ذات کا اس کو عاقل ہونا بھی ضروری ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد چیز اپنی ذات کی عاقل ہوتی ہے۔

تیسرا طریقہ وہ ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے، کہ اس دلیل تک ان کی رسائی معلم اول کی روحانیت کی امداد سے ہوئی ہے اچانک ایک ایسی کیفیت میں جو خواب کی حالت سے مشابہ تھی، محسوس ہوا کہ معلم اول (ارسطو) ان کے سامنے کھڑا ہے، اور ان کو مخاطب کر رہا ہے، صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ میں نے ارسطو کے سامنے مسئلۂ علم کی دشواری کی شکایت کی، جواب میں معلم اول نے کہا کہ خود اپنی ذات پر غور کرو، علم کا مسئلہ تم پر کھل جائے گا، میں نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے، معلم اول نے کہا کہ تم کو اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، یہ ایک بدیہی بات ہے، اب سوال یہ ہے کہ تمھیں اپنی ذات کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے ہو رہا ہے یا اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ذریعے سے تم کو یہ علم حاصل ہوا ہے، (اگر دوسری شق کو مانتے ہو تو) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمھارے اندر (اپنی ذات کے سوا) کوئی اور قوت یا کوئی اور ذات ہوگی، جس سے یہ ادراک تم میں پیدا ہو رہا ہے ایسی صورت میں بات لوٹے گی (یعنی دور و تسلسل کا قصہ چھڑے گا) جس کا نا ممکن ہونا ظاہر ہے، اور

اگر (پہلی شق مانتے ہو) یعنی اپنی ذات کا ادراک تمہیں خود اپنی ذات سے ہو رہا ہے تو سوال ہے، کہ تمھاری ذات سے خود تمھارے اندر کوئی اثر پیدا ہوتا ہے (اور یہ ادراک اس اثر کا نتیجہ ہے شیخ الاشراق لکھتے ہیں کہ ارسطو کے اس سوال کے جواب میں میں نے کہا کہ) ہاں یہی ہوتا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ یہ اثر اگر تمھاری ذات کے مطابق نہیں ہے، تو یہ اثر تمھاری ذات کی صورت نہیں ہو سکتا، پھر تم نے اس کے ذریعے سے کس چیز کا ادراک کیا، میں نے کہا کہ یہ اثر میری ذات کی صورت ہے، اس پر معلم اول نے پوچھا کہ تمھاری ذات کی یہ صورت کوئی اطلاقی چیز ہے، یا مختلف صفات کے اضافے نے اس میں خصوصیت پیدا کر دی ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ میں نے دوسری شق اختیار کی معلم اول نے اس کے بعد کہا کہ نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے، وہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ مختلف کلیات سے وہ مرکب ہی کیوں نہ ہو، بہرحال بذات خود نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے وہ شرکت سے مانع نہیں ہوتی اور اگر مانع ہوگی بھی تو یہ رکاوٹ خود اس کی ذات سے پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس رکاوٹ کی وجہ کوئی اور بات ہوگی لیکن تم جب اپنی ذات کا ادراک کرتے ہو، تو اس وقت تمھاری ذات غیر کی شرکت کو بذات خود روکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا ادراک تمھیں جو ہو رہا ہے، اس میں صورت کو دخل نہیں ہے، یعنی صورت کے ذریعے سے یہ ادراک نہیں ہو رہا ہے، میں نے کہا کہ "انا" (میں) کا جو مفہوم ہے، مجھے اس کا ادراک ہو رہا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ "انا" کا مفہوم اس حیثیت سے کہ وہ "انا" کا مفہوم ہی شرکت سے مانع نہیں ہے، اور تم کو یہ معلوم ہے، کہ جزئی بحیثیت جزئی ہونے کلی کی غیر ہوتی ہے اور ھذا (وہ) انا (میں) نحن (ہم) ھو (وہ) ان تمام الفاظ کے معانی کلی ہیں، اور معقول ہیں، مطلب یہ ہے، کہ اپنے اپنے مجرد مفہوم کے اعتبار سے ان کا یہی حال ہے نہ کہ جب شخصی اور جزئی اشاروں کے ذریعے سے ان کو متعین کیا جائے اسوقت

ا۔ معلم اول کا جو فقرہ کتاب میں یہاں درج ہے اسکے الفاظ یہ ہیں "وقد علمت ان الجزئی من حیث جزئی لا فی غیر کلی" بہ ظاہر اس عبارت میں "لا" کا لفظ بے معنی ہے اسی لئے ترجمے میں اسکو ساقط کر دیا گیا واللہ اعلم ۱۲

کبھی ان کا یہی حال رہتا ہے، میں نے معلم اول سے کہا کہ تو پھر آخر مسئلے کے حل کی کیا صورت ہے، جواب میں کہا کہ اپنی ذات کا تمھیں جو علم ہے جب اپنی ذات کی قوت کے سوا اور کسی ذریعے سے یہ علم تمھیں حاصل نہیں ہوا ہے، تو تم کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی غیر نہیں بلکہ تم ہی اپنی ذات کے مدرک و عالم ہو، اور یہ علم کسی اثر کا نتیجہ بھی نہیں ہے، خواہ وہ اثر تمھاری ذات کے مطابق ہو یا نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ خود تمھاری ذات عقل بھی ہے، اور عاقل بھی، اور معقول بھی، (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ اسکے بعد معلم اول نے ایک اور بات بیان کرنے کے بعد کہا کہ جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا ادراک تمھیں نہ کسی ایسے اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے جو تمھاری ذات کے مطابق ہو، اور نہ یہ علم کسی صورت کا اقتضاء ہے تو اب تم کو جاننا چاہیئے کہ شے کی صورت کا کسی ایسی ذات کے سامنے حاضر ہونا جو مادے سے مجرد ہو، اسی کو تعقل کہتے ہیں اور یہی اس کی حقیقت ہے صورت کا حاضر ہونا کہو، یا صورت کا نہ غائب ہونا کہو دونوں تعبیریں ہو سکتی ہیں، بلکہ پچھلی تعبیر زیادہ جامع اور تام ہے (اور جب واقعے کی یہی نوعیت ہے) تو نفس چونکہ اپنی ذات کے سامنے سے غائب نہیں ہوتا اس لئے تجرد کا جتنا حصہ اس کو ملا ہے، اسی کے حساب سے اپنی ذات کا اسے ادراک ہوتا ہے، باقی جو چیزیں نفس کے سامنے سے غائب ہیں، مثلاً آسمان و زمین وغیرہ تو چونکہ خود ان کی اصل ذات نفس کے سامنے حاضر نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں، جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس لئے کہ معلومات اور مدرکات میں ایک بڑی مقدار کلی امور کی ہی ہے جو اجرام میں منطبع نہیں ہو سکتیں، اس سلسلے میں جس چیز کا ادراک ہوتا ہے، وہ خود حاضر ہونے والی صورت ہوتی ہے، نہ کہ کسی ایسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، جو تصور کے دائرے سے خارج ہے، تصور سے جو چیز خارج ہو اور پھر بھی اگر اس کو کلی کہتے ہیں تو اس پر کلی ہونے کا اطلاق ثانوی اطلاق ہے۔

شیخ الاشراق کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول علم و ادراک کے متعلق دوسری باتیں بیان کرنے لگے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ مادے سے

چونکہ نفس کا وجود مجرد ہے، اس لئے خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے اس کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، اس تعقل میں نہ تو کسی اثر کو دخل ہے، اور نہ نفس کی ذات میں خود اپنی ذات کی کوئی صورت حاصل ہوتی ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کی ذات مجرد ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد کے لئے اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا ضروری ہے، باقی گزشتہ بالا عبارت میں جو یہ الفاظ تھے کہ جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ شیخ الاشراق بھی شیخ رئیس کے ساتھ اس مسئلے میں موافقت رکھتے ہیں جس کے متعلق اگرچہ مشہور یہی ہے کہ شیخ رئیس کی رائے وہ نہیں ہے، لیکن میں نے ثابت کیا ہے کہ یہی ان کی بھی رائے ہے، جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں اور اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

شیخ الاشراق نے اس کے بعد اپنے کلام کی تکمیل کرنے میں بعض اور باتیں بھی لکھی ہیں، بخوف طوالت میں نے اسے چھوڑ دیا ہے، ممکن ہے کہ اس عبارت میں بعض گرفتیں ہو سکتی ہیں، میرے اصول مقررہ کو پیش رکھنے کے بعد بآسانی ان گرفتوں سے آدمی واقف ہو سکتا ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے، کہ ارباب فلسفہ کا یہ عام دعویٰ ہے، کہ ہر ایسی چیز جو مادے سے مجرد ہو، اسے معقول اور معلوم بنایا جا سکتا ہے اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں شک و شبہے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کوئی سی چیز بھی ہو، اس میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت ہے، خواہ بذات خود وہ معقول بن سکتی ہو، یا عمل تجرید کے بعد اس کو معقول بنایا جائے۔

باقی یہ شبہہ کہ باری عز اسمہ کی ذات کو آدمی اپنا معقول نہیں بنا سکتا، اسلئے تو یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات جو معقول نہیں بن سکتی، یہ خود حق کی ذات کا ذاتی اقتضا نہیں ہے، کیونکہ خدا کی ذات وضوح اور ظہور کے تو انتہائی مقام پہ واقع ہے، بلکہ یہاں رکاوٹ ہماری طرف سے ہے یعنی ہماری ادراکی قوت کی محدودیت، احاطے میں اس کا ناقص اور نامکمل ہونا کنہ ذات تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہ رکھنا، انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ ہم خدا کو اسی قدر

جان سکتے ہیں، اس کی یافت ہمیں اسی قدر ہوسکتی ہے، جتنی میری قدرت اور قوت ہے، اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آتا ہے، جو مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے بایں الفاظ کیا ہے۔

جو سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی ماہیت خود خدا کی ہستی اور انیت ہے، ان لوگوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس دعوے کی بنیاد پر یہ بیان کریں کہ وجود کی حقیقت کا تصور کیا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کی حقیقت چونکہ وہی مجرد وجود ہے جو ہر قسم کے قیود سے پاک ہو، پس جب وجود کا تصور بھی ہو ہی سکتا ہے اور ہوتا ہے، اور وجود حق کو جن قیود سے پاک فرض کیا گیا چونکہ وہ منفی اور سلبی قیود ہیں اس لئے ان کا تصور اور تعقل بھی آسان ہی ہے، اس لئے ضروری ہوا کہ باری تعالیٰ کی کامل اور تمام حقیقت معقول اور معلوم ہو (یہ بات حکماء کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتی ہے) لیکن ہم لوگوں کا جو خیال ہے اس کی وجہ سے ہمارے لئے اس کا امکان پیدا نہیں ہوتا"

میں کہتا ہوں کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء میں جو وجود مشترک ہے، اس وجود کا مفہوم دنیا کی کسی چیز کی حقیقت نہیں بن سکتا، پھر باری تعالیٰ کی حقیقت یہی وجود کیسے قرار پا سکتا ہے، نیز تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت اور ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، اور باری تعالیٰ کی حقیقت ظاہر ہے کہ شدت میں لامحدود اور غیر متناہی ہے، پھر ایسی حقیقت ممکنات کے وجود کے برابر کیسے ہو سکتی ہے، اگرچہ سارے موجودات ایک کلی واحد مفہوم میں مشترک بھی ہیں،

حکماء، جن کا شمار عارفین حق میں ہے، اس گروہ سے اس شخص کی بدگمانیوں کا کیا حال ہے کتنا برا خیال ان لوگوں کے ساتھ یہ رکھتا ہے، کہتا ہے، کہ باری تعالیٰ اور ممکنات کے متعلق حکماء کا یہ خیال ہے کہ دونوں ایک واحد حقیقت (وجود) میں مشترک ہونے کے بعد باہم ایک دوسرے سے جو ممتاز ہیں، تو یہ امتیاز بیرونی امور کا نتیجہ ہے یہ بیرونی امور ممکنات میں تو پائے جاتے ہیں اور حق تعالیٰ کی ذات سے مسلوب اور معدوم ہیں، اور خدا کو مخلوقات سے امتیاز جدا کرتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں

(حکماء) کے نزدیک ممکنات میں حق تعالیٰ کے اعتبار سے کمالات بھی زیادہ پائے
جاتے ہیں، اور ان کا وجود بھی خدا کے وجود سے زیادہ کمال رکھتا ہے (اگر یہ اس
شخص کا صرف دعویٰ ہے ورنہ حکماء کے نزدیک بھی) ہر وجود اور ہر کمال در اصل
وجود حق کا صرف ایک چھینٹا ہے وجود صرف خیر محض کا نام ہے، اور تمام خیرات
وحسنات کا انتہائی آخری خیر، اور آخری حسن خود ذات حق ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا
جہاں کہیں بھی کوئی خیر، اور کوئی بھلائی پائی جاتی ہے، سب کا فیضان وہیں
سے ہوا، اسی طرح (اس شخص نے سلبی قیود کو وجود حق کا جو جزء قرار دیا۔ یہ بھی درست
نہیں ہے) اس لئے کہ اعدام اور سلوب خود اپنی اپنی ذات کی حد تک صرف شرور
اور برائیاں ہیں، باری تعالیٰ کی طرف اگر کسی عدم یا سلب کو منسوب کرتے ہیں
تو اس کا مآل کار سلب سلب یا نفی کی نفی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی طرف جو
سلب منسوب ہوتا ہے اس کا مرجع اور اس کی آخری تان خالص اور کامل شدید ترین
وجود ہی پر ٹوٹتی ہے، مثلاً جسم ہونے کی صفت کی حق تعالیٰ سے جو نفی کی جاتی ہے،
تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم موجود ہے اور باوجود موجود ہونے خداوند تعالیٰ سے
اس کی نفی کی جاتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ جسم کا وجود چونکہ حد درجے کا ناقص وجود ہے
برائیوں، نیستیوں اور شرور و اعدام سے گھرا ہوا ہے نیز ایک حال سے دوسرے
حال کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، پس ایسے وجود کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف
کیسے ہو سکتا ہے اور یہی حال تمام سلبی صفات کا ہے جن کی خدا کی ذات سے
نفی کی جاتی ہے، پس واقعہ یہی ہے کہ ایسا وجود جس میں عدم کا شائبہ نہ ہو، ایسا کمال
جس میں نقص نہ ہو، ایسا خیر محض جس میں تغیر و زوال کی کسی طرح گنجائش نہ ہو، یہی
واجب تعالیٰ کی ذات ہے، اور جب یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے، کہ ہر وہ وجود جو مادے
سے مجرد ہو، وہ معقول اور معلوم ہو سکتا ہے، تو پھر اس کا عاقل اور عالم ہونا بھی
ضرور درست ہونا چاہیئے، یعنی جب اس کا معقول ہونا جائز ہے، تو اس کا عاقل
ہونا بھی ضرور جائز ہونا چاہیئے جس کی وجہ یہ ہے، کہ جب ایسے مجرد وجود کے لئے
یہ جائز قرار دیا جاتا ہے کہ وہ میرا معقول اور معلوم بن سکتا ہے تو جیسے اکیلے
وہ معقول بن سکتا ہے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بھی اس کا معقول ہونا جائز

ہونا چاہئے، اور یہ بات تم پہلے جان چکے ہو، کہ شے کے معقول اور معلوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ایسی صورت جو اس معقول کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہو، عاقل میں حاصل ہو، اب اس کے بعد فرض کرو، کہ ہم نے کسی مجرد ذات کو اپنا معقول بنایا اور اسی کے ساتھ کسی دوسری چیز کا بھی ہمیں تعقل ہوا، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں دونوں صورتیں ایک ساتھ پائی جائیں گی، یعنی دونوں میں باہم مقارنت کا علاقہ پیدا ہو جائے گا، اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں مقارنت کے تعلق کے پیدا ہونے کی جو صلاحیت تھی، یہ صلاحیت آیا دونوں صورتوں کی اپنی اپنی ماہیت کا اقتضاء ہے یا کسی جوہر عاقل میں جب ان صورتوں کا حصول ہو، اس وقت اس علاقے کا پیدا ہونا ان دونوں میں ممکن ہے دوسری شق صحیح نہیں ہوسکتی اسلئے کہ اس علاقے کے پیدا ہونے کی صلاحیت اگر اس پر موقوف ہو، کہ دونوں صورتوں کا کسی جوہر عاقل میں حصول ہولے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس تعلق کے پیدا ہونے کی صلاحیت خود اس تعلق کے پیدا ہونے پر موقوف ہو جائے۔ اس لئے کہ جوہر عاقل میں ان کا حصول یہی تو بجنسہ ان کی مقارنت کی نسبت ہے، اب اگر اس تعلق کی صلاحیت جوہر عاقل میں ان کا جب حصول ہولے اس پر موقوف ہوگی، تو شے کی صلاحیت خود اس شے کے وجود پر موقوف ہو جائے گی جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اس لئے کہ شے کی صلاحیت کے معنی اس کے امکان کے ہیں اس لئے ممکن شے کے وجود کا امکان ہوسکتا ہے کہ شے کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس کی برعکس صورت یعنی شے کا وجود شے کے امکان اور صلاحیت سے پہلے ہو، یہ قطعاً ناممکن اور غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں معقول صورتوں میں مقارنت کے علاقے کا امکان یہ خود ان صورتوں کی ماہیت کے لوازم سے ہے،

اب اس کے بعد ہم ایک ایسی صورت فرض کرتے ہیں، جو معقول اور معلوم ہے، اور اعیان دخارج میں موجود ہے، بذات خود قائم ہے) اور گزشتہ بالا مقدمے کی بنیاد پر اس صورت کے ساتھ دوسری ماہیتوں کی مقارنت جائز ہونی چاہئے پھر ماہیتوں کی مقارنت کی شکل اس کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے، کہ ان ماہیتوں کی صورت کا اس معقول صورت میں جو اعیان میں موجود ہے اور بذات خود قائم ہے انطباع ہو،

پس ثابت ہوا کہ ہر وہ ذات جو مادے سے مجرد ہے، اس کے لئے جائز ہے، کہ ان ماہیتوں کی وہ عاقل ہو اس لئے کہ کسی مجرد ذات کے لئے ماہیتوں کی صورتوں کا حصول اسی کو تو تعقل اور تصور کہتے ہیں، اور جب ماہیتوں کی ان صورتوں کی ذات مجرد عاقل ہو سکتی ہے، تو خود اپنی ذات کا تعقل بھی اس کے لئے قطعاً جائز ہونا چاہیئے، کیونکہ جب کسی چیز کا تعقل کسی کو ہوگا، تو اسی ضمن میں خود اپنی عاقل ذات کا تعقل بھی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہوگی اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کی اور اپنے سوا دوسری چیزوں کی عاقل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ عالم مادی میں نہیں جہاں چیز سے چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ جہاں بغیر مادے کے چیزیں موجود ہوتی ہیں جس کا اصطلاحی نام عالم ابداع ہے اس عالم ابداع میں جو چیزیں امکان عام سے موصوف ہوتی ہیں، ان کا وجوبی طور پر بالفعل موجود ہونا ضروری ہے، کیونکہ مادے اور حرکت کے فقدان کی وجہ سے اس عالم میں ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، اور قوت سے فعل کی طرف کسی چیز کا آنا ناممکن ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مفارقات (یعنی جو چیزیں مادے سے جدا اور پاک ہیں) ان میں کسی کمال کے اضافے کی توقع نہیں کی جاتی اور کسی ایسی بات کا جو پہلے نہ ہو، اور بعد کو ہو جائے، اس کا انتظار نہیں کیا جاتا بلکہ جو کچھ بھی جس کسی کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ اسکو ہمیشہ کیلئے ثابت ہے، واجب الوجود کو اپنی ذات اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا جو علم ہے اس کو اس طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ جو بالذات واجب الوجود ہے، وہ ہر جہت اور ہر اعتبار سے واجب الوجود ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا ہونا واجب کے لئے امکان عام کے طور پر ممکن ہو، وہ اس کے لئے بالذات واجب ہے۔

یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ دوسرے طریقے سے ارباب فلسفہ (حکماء) پہلے تو واجب تعالیٰ کے متعلق یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کا عاقل اور عالم ہے اس کے بعد پھر یہ ثابت کرتے ہیں کہ اپنے سوا بھی دوسری چیزوں کا وہ عالم ہے اور یوں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات ظاہر ہے کہ ماسوا کی علت ہے، اور قاعدہ ہے کہ

معلول کا علم اس شخص کے لئے ضروری ہے جسے علت کا علم ہے، اسی لئے ضروری ہے کہ واجب تعالیٰ اپنے ماسوا کا عالم ہو، پھر اس راہ سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کا عالم ہے اور اس سے پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو اشیاء کا عالم ہوگا ضرور ہے کہ خود اپنی ذات کا عالم ہو، اسلئے کہ دوسری چیزوں کا جسے علم ہوگا، اس کا یہی علم لزوماً یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کا بھی عالم ہو، الغرض پہلے طریقے میں ذات کے علم سے اشیاء کا علم ثابت کیا جاتا ہے، اور دوسرے طریقے میں اشیاء کے علم سے ذات کا علم ثابت کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں طریقے جہت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، میں کہتا ہوں کہ پچھلے طریقے پر اگر غور کیا جائے تو جو مشہور قوانین اور قاعدے ہیں ان کی بنیاد پر یہ بات دشواری سے خالی نظر نہیں آتی، جس کے مختلف وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ فرد کے امکان سے اگرچہ ماہیت کا ممکن ہونا لزوماً ضروری ہے، اور ماہیت کے امکان سے اس ماہیت کے تمام افراد کا ممکن ہونا ناگزیر ہوجاتا ہے، مگر یہ بات اس وقت ضروری ہے جب افراد میں جو ماہیت مشترک ہو، اس کے متعلق یہ بھی ثابت ہوجائے کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور اس نوعی طبیعت کی اپنے تمام افراد کے ساتھ مساوی نسبت ہے) (اب اس قاعدے کو پیش نظر رکھو اور غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، کہ اس قاعدے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جو صورت ذہن میں موجود ہو، وہ بعض لوازم میں اس امر سے مختلف ہو، جو خارج میں پایا جاتا ہے، مثلاً ذہنی صورت کی یہی خصوصیت کہ اس کا حلول ذہن میں ہوتا ہے، جیسا کہ قوم کا عام خیال ہے، پس ہو سکتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں مقارنت کے جس علاقے کا امکان پیدا ہوتا ہے اس کا تعلق بھی اس قسم کے خصوصی لوازم میں سے ہو، علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ طبیعت کو جو باتیں بایں اعتبار ثابت ہوتی ہیں کہ وہ ذہنی حقیقت ہے، مثلاً طبیعت کا کلی ہونا نوع ہونا مشترک ہونا وغیرہ، ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا خارجی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق مقارنت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی مبہم جنسی طبیعت ہو، اور ایسی صورت میں اگر اس قسم کی مقارنت کا جواز ثابت بھی ہوجائے تو اس سے مقارنت کی ہر نوع کا جواز ثابت نہیں ہوتا کیا جسمانی صورت کی مقارنت مجرد صورت کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قاعدے میں جو کلیہ قائم کیا گیا ہے، وہ اس طور پر

ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی چیز کے ساتھ نہ واجب الوجود کی مفارنت جائز ہے اور نہ کسی چیز کی مفارنت واجب الوجود کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں محض اس مسلک کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم حاصل ہے، ہاں! اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے کہ معلومات ومعقولات کی صورتوں کا حق تعالیٰ کی ذات میں ارتسام و انطباع ہوتا ہے، تو اس وقت کچھ بات بن سکتی ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کلیے کو تسلیم کر لیا جائے جس کی صحت کا دعویٰ اس طریقے میں کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے کہ تمام عقول میں تمام ممکنات کی صورتیں بالفعل پائی جاتیں، اور اگر اس کو مان لیا جائے تو معلول اول (عقل اول) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں بیشمار جہات جو حد وحساب سے باہر ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ بات اہل فلسفہ کے اس مسلمہ کے خلاف ہے جو عقول کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ جتنے عقول ہیں ان کے جہات کی تعداد دو یا تین سے آگے نہیں بڑھ سکتی،

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ راستہ دشوار ترین راستہ ہے، اولاً جس دعوے کو اس طریقے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہی ثابت نہیں ہوتا ثانیاً اگر دلیل تمام ہو بھی جائے تو بات اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ عقل عاقل ومعقول کے اتحاد ہی کو کہتے ہیں نیز یہ مان لیا جائے کہ تمام اشیاء در اصل خدا کی ذات ہی ایک بلند وارفع طریقے سے ہے یعنی ایسے طریقے سے (جس کی مثال مخلوقات کے درمیان نہیں مل سکتی)

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ بذات خود عقل ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے، کہ جو کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کے ہوتے ہوئے، محض اس دعوے کے لئے کسی علیحدہ دلیل کے پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے پہلے کی فصل میں جس مقصد کو ثابت کیا گیا ہے اور جن جن طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے خود اسی سے یہ مسئلہ لزوماً ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کا معقول اور معلوم ہونا، یہ چیز اس شئے کے لئے ناگزیر ہے جو اپنی ذات کی عاقل ہو، اس کے سوا دوسرے طریقے سے بھی اس کو بیان کیا جا سکتا ہے، یعنی جب کسی چیز کے

متعلق یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کی عالم ہو، تو خود اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ جب چیز مادے اور لواحق مادہ سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس کے متعلق ضروری ہے کہ ہر وہ بات جو اس کے لئے ممکن ہوگی، اس کا بالفعل حصول اس کے لئے واجب اور ضروری ہوگا، کیونکہ غیر مادی مجرد ہستی کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ وہ انفعال و تاثر کو قبول کرے یا تجدد و تبدل کو اختیار کرے یعنی کوئی بات اس میں بالقوت شکل میں نہیں پائی جا سکتی اور کوئی ایسی حالت اور کیفیت جو پہلے نہ ہو اور بعد کو اس میں پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا، اصطلاحاً اس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ کسی حالت منتظرہ کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی ایسی صورت میں معقول معلوم ہونا جو اس کے لئے ممکن تھا، یہ صفت بالفعل ہوکر اس سے جدا نہیں ہو سکتی یعنی بالفعل معقول و معلوم ہونے کی صفت اس سے کسی طرح علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کا یہ بدیہی نتیجہ ہے، کہ جس جس چیز کے لئے اس کا معقول و معلوم ہونا ناممکن تھا اس کے لئے وہ بالفعل معقول و معلوم ہوگی، اور اس سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ ہمیشہ سے بذات خود عقل ہوتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقلی ارتقاء کے مقام تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسرے حالات سے گزرنا نہیں پڑتا، یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ شیخ کے ہم عصروں میں سے ایک صاحب نے اسی مسئلے کے متعلق ایک دشواری لکھ کر شیخ کے پاس بھیجی، جس کی تقریر یہ ہے۔

> یہ بات ثابت شدہ اور مسلم ہے، کہ ہم میں جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے وہ ایک جوہر ہے جو مادے سے مجرد ہے (یعنی نفس ناطقہ) اب اگر ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے عقل ہونا ضرور ہے، تو چاہئے کہ نفس ناطقہ بھی عقل بالفعل ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس پر اگر آپ یہ کہیں گے کہ بدن اور بدنی کاروبار کی مشغولیت نے نفس ناطقہ کو اپنے افعال سے روک رکھا ہے تو میں کہوں گا، اگر یہ واقعہ ہوتا تو تعقلات اور ادراکات میں نفس ناطقہ بدن سے نفع نہ اٹھاتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے جواب میں لکھا۔

ہر وہ چیز جو مادہ سے مجرد ہو، خواہ کسی قسم کی چیز ہو، اس کا عقل بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ مادے سے جو کامل طور پر مجرد ہو، یعنی اسے تجرید تام حاصل ہو جو مجرد اس صفت سے موصوف ہوگا اس کے لئے عقل بالفعل ہونا واجب ہے، (میرا مطلب تجرید تام سے یہ ہے) کہ مادہ نہ اس کے قوام کا سبب ہو، اور نہ اس کے حدوث و پیدائش کا سبب ہو، نہ اس ہیئت کا مادہ سبب ہو، جس سے اسے تشخص حاصل ہوتا ہو، اور جس کی وجہ سے قوت کے دائرے سے نکل کر فعلیت کی طرف آنے کے لئے وہ آمادہ ہوا ہو،

بہرحال ہر مجرد چیز کے لئے عقل بالفعل ہونا ضرور ہے، یہ مسئلہ جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے، وہ انھی مجردات تک محدود ہے جن کی تجرید کامل اور تام ہو، نیز یہ بھی کوئی قابل انکار اور اشتباہ کی بات نہیں ہے، کہ وہی چیز جو کسی بات میں رکاوٹ پیدا کرتی ہو، اسی سے کسی دوسری بات کا امکان وجواز پیدا ہو، یونہی اگر کسی شے کو کسی چیز سے لگاؤ نہیں ہے اسی شے کو دوسری چیز سے تعلق ہو،

میں کہتا ہوں کہ شیخ کی یہ عبارت ذرا تشریح طلب ہے، اور جو مدعا ہے پورے طور پر اس کے لئے اتنی بات ناکافی ہے، اس لئے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کہ شیخ اور جو لوگ شیخ کے پیرو ہیں نفس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسا مجرد جوہر ہے، جو اپنی جوہری ذات کے ساتھ بالفعل موجود ہے، اور مادی عوارض سے وہ پاک ہے، یعنی اس کی ذات میں کسی قسم کے مادی عوارض نہیں پائے جاتے ہیں باقی مادی بدن کو اگرچہ اس میں ضرور دخل ہے، کہ واہب تعالیٰ سے نفس ناطقہ کے شخصی وجود کا فیضان جو ہوتا ہے، اس کی ترجیح کی وجہ بدن ہی ہے، لیکن با ایں ہمہ مادی بدن نفس کے قوام میں ذاتاً وحقیقۃً ماہیۃً و وجوداً داخل نہیں ہے، ایسی صورت میں مذکورہ بالا دلیل اگر صحیح ہے، تو پھر وہ ہر مجرد ہستی میں جاری ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جوہر مجرد ہونے کی وجہ سے نفس ناطقہ کے لئے یہ جائز قرار دیا جائے

کہ بذاتِ خود تمام معقولات کا ادراک اس طور پر کرے کہ کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ان معقولات کی طرف سے اس کی راہ میں حائل نہ ہو، حتیٰ کہ بدن کو اگر معدوم فرض کر لیا جائے اور بدنی عوارض، نیز ان تمام آثار سے نفس کو بے تعلق مان لیا جائے جو اسکو ادراکی اعمال سے روکتے ہوں، تو چاہیئے کہ اس وقت بھی بغیر کسی فکری جد و جہد، نظر و اکتساب کی مشقت کے اچانک تمام حقائق کا وہ عاقل اور عالم ہو جائے، کیونکہ جو دلیل پیش کی گئی، وہ بجنسہ اس میں جاری ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ اس شبہے کی تالی باطل ہے، اس لیئے کہ بچوں کے نفوس اور عقل ہیولانی رکھنے والے لوگ جنھوں نے کسی علم میں ابھی مہارت حاصل نہیں کی ہے، اگر ان کے نفوس سے مادے کا تعلق ٹوٹ جائے اور تمام مادی کاروبار سے ایسے نفوس جدا ہو جائیں، تو ہم بالبداہت یہ جانتے ہیں کہ ایسے لوگ کبھی تمام حقائق اور تمام عقلی صورتوں کے اچانک عالم اور عارف کامل نہیں بن جاتے ہیں، پس صحیح جواب اس دشواری کا یہ ہے، کہ انسانی نفس اپنے ابتدائے آفرینش کے وقت عقل بالفعل نہیں ہوتا کیونکہ طبعی مادہ اور طبعی صورتوں سے اگرچہ اس کو تجرد حاصل ہے، لیکن خیالی صورتوں سے ابھی اس کا علاقہ باقی ہے اور ان سے وہ مجرد نہیں ہے، نفس کے تجرد کی جو دلیلیں ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی دلیلیں ہیں، جن سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ عالم طبعی سے نفس مجرد اور پاک ہے، باقی وہ دلیل جس سے نفس کے عقلی تجرد کو لوگ ثابت کرتے ہیں، یعنی معقولات کا ان کے معقول ہونے کی حیثیت سے، نفس عاقل اور عالم ہے، نیز عقلی وحدت اور علمی بسائط کا بھی ان کی وحدت اور عقلی وجود کی حیثیت سے نفس کو ادراک ہوتا ہے، تو یہ ایسے دلائل ہیں، جنھیں نفس کے تجرد کے ثبوت میں اوسط درجے کے دلائل میں جگہ دی جا سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان دلیلوں کا دائرہ محض چند انسانی نفوس کی حد تک محدود ہے، کیونکہ زیادہ تر اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، جن کے نفوس میں ان امور کا ایسا خالص تعقل جو ہر قسم کے خیال کی آمیزش سے پاک ہو، ناممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کے لئے علاوہ اس حسی نشاءت کے اور بھی دو نشاءتیں ہیں یعنی ایک تو نشاءت خیال اور دوسری نشاءت عقل، قاعدہ یہ ہے کہ ہر انسانی نفس جب خیالی صورتوں کے ادراک کی اسے مشق ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بالآخر

نفس خود بالفعل خیال اور متخیل بن جاتا ہے، تب وہ پاتا ہے کہ اس کی ذات اس حسی اور وضعی عالم سے مجرد اور جدا ہے، اور جب یقینی براہین اور حقیقی حدود اور صحیح تعریفات کے ذریعے سے عقلی صورتوں کا اور اک نفس میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تب وہ بالفعل عقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اس وقت اس کو کونین، اور دونوں جہان سے مجرد ہونیکا تحقق ہوتا ہے اور اسی مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں اس کی قدرت پیدا ہوجاتی ہے کہ جب اور جس وقت جس حقیقت جس ماہیت کا چاہے تعقل کرے، کیونکہ اب تو وہ خود بجنسہ بالفعل عقلی صورت بن گیا ہے، حالانکہ یہی نفس جب خیالی صورت ہونے کے مقام پر تھا تو ان عقلی صورتوں کی صرف اس میں قوت اور صلاحیت پائی جاتی تھی،

فصل

عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، تم کو بتایا جاچکا ہے کہ انسانی نفوس ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف اور ایک کمال سے دوسرے کمال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنی ابتدائے آفرینش میں مطلق جسم ہونے کی حالت سے اسطقسی (عنصری) صورتوں کی طرف اور عنصری صورتوں سے معدنی، معدنی سے نباتی نباتی سے حیوانی صورت تک پہنچنے کے بعد جب تمام قوتوں کی تکمیل ہوجاتی ہے، تب اس ارتقاء کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے، جس کا شمار ان اشیاء کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جنھیں جسمانی مادے سے بے تعلق ہونے میں سب سے ابتدائی چیز سمجھا جاتا ہے پھر یہاں سے ارتقاء کی جو منزلیں شروع ہوتی ہیں، ان کی ابتدا ان موجودات سے ہوتی ہے، جو مادے سے کلیۃً جدا اور علٰحدہ ہیں یعنی جس کا اصطلاحی نام "عقل مستفاد" ہے، "عقل مستفاد" اور "عقل فعال" میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے، فرق دونوں میں یہ ہے، کہ عقل مستفاد بھی اگرچہ اسی قسم کی ایک صورت ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہوتی ہے لیکن یہ جدائی اور علٰحدگی شروع سے نہیں ہوتی، بلکہ پہلے اس کا تعلق مادے ہی سے ہوتا ہے، پھر مختلف حالات اور اطوار سے گزرنے کے بعد وہ مادے سے مجرد اور پاک ہوجاتی ہے، اور عقل فعال ایک ایسی صورت ہے، جس کا کسی زمانے میں کسی قسم کا کوئی لگاؤ مادے

سے نہیں ہوتا، یعنی مادے سے مجرد ہونے کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے اگرچہ عقل فعال کی اصل حقیقت یہی ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ باوجود اس کے وہ عقل بالفعل ہی کی ایک قسم اور اسی کی ایک نوع ہے کیونکہ عقل فعال عقل بالفعل سے متحد ہوتی ہے، البتہ اتنی بات ہوتی ہے، کہ جس کی ذات عقل بالقوۃ ہوتی ہے اس کے ساتھ متحد ہو کر عقل فعال اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، اور جو بالقوۃ معقولات ہوتے ہیں، یعنی وہی جن کا شمار بالفعل متخیلات کے سلسلے میں تھا انھیں بھی عقل فعال بالفعل معقولات بننے کی حیثیت عطا کر دیتی ہے، اسلئے کہ بذات خود شئے ظاہر ہے کہ قوت کے دائرے سے فعلیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی، اگر ایسا ہوگا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ہی چیز جاعل بھی ہے اور مجعول بھی، آخر کوئی چیز خود اپنے آپ کو کس طرح بنا سکتی ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ قوت فعل بن جائے، حالانکہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، وہ اگر موجود ہوگی تو کسی ایسی چیز ہی کے ذریعے سے موجود ہو سکتی ہے جو بالفعل موجود ہو یا جسم جب گرم ہوگا، تو اس کو گرم کرنے والا یقیناً اس کے سوا اور اس کا غیر ہی ہو سکتا ہے، یا جسم روشن اسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی ایسی چیز جو بذات خود منور اور روشن ہو، وہ اس کو روشن کرے، بہر حال عقل فعال کی عقل بالقوۃ سے وہی نسبت ہے جو آفتاب کو ان چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو اندھیرے میں اس کی صلاحیت رکھتی ہوں، کہ جب آفتاب کی ان پر روشنی پڑے تو وہ معلوم ہوں اور دیکھی جا سکیں، یعنی بالقوۃ مُبْصَر، اور قابل دید ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ بصر (بینائی) در اصل ایک استعدادی قوت وصلاحیت، اور مادے کی ایک خاص ہئیت اور حالت کا نام ہے اور وہ چیزیں جو اندھیرے میں اس قابل ہوتی ہیں کہ روشنی پڑنے کے بعد دیکھی جا سکیں وہ دکھائی دیے جانے کی صرف اپنے اندر صلاحیت رکھتی ہیں، بہر حال خود آنکھ میں بینائی کی جو طاقت پائی جاتی ہے، وہ بالفعل دیکھنے کے لئے کافی نہیں ہے اسی طرح ان مختلف رنگوں میں بھی اس کی صلاحیت نہیں ہے، کہ وہ بالفعل (روشنی کے بغیر) دکھائی دیں بلکہ آفتاب بینائی کو بھی ایک روشنی بخشتا ہے، جو آدمی کی آنکھ سے متصل ہو جاتی ہے، اور رنگوں کو بھی آفتاب ہی روشنی عطا کرتا ہے جو ان کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد اس روشنی کے

ذریعے سے جو آفتاب سے تقسیم ہوتی ہے آدمی کی قوت بینائی بالفعل دیکھنے والی بن جاتی ہے اور اسی روشنی کے ذریعے سے رنگ بھی بالفعل دکھائی دینے لگتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے ان میں دیکھے جانے کی صرف صلاحیت اور قوت پائی جاتی تھی، آفتاب کی یہ روشنی دراصل "محسوس وجود" کی ایک شکل اور قسم ہے، یونہی (عقل فعال) جو ہمیشہ بالفعل عقل کی حالت میں رہتی ہے وہ عقل ہیولانی کو ایک خاص قسم کا وجود عطا کرتی ہے، اس وجود کا تعلق عقل ہیولانی سے وہی ہے، جو روشنی کا قوت بینائی سے ہے، پھر جس طرح آدمی کی آنکھ اور قوت بینائی روشنی کے ذریعے سے اسی روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کی سبب ہے اور اس آفتاب کو بھی اسی روشنی سے دیکھتی ہے، جو اسی آفتاب سے پھوٹتی رہتی ہے اور جن جن چیزوں میں دکھائی دینے کی قوت وصلاحیت ہوتی ہے انھیں بھی اسی روشنی کے ذریعے سے بالفعل دیکھتی ہے، یہی حال عقل ہیولانی کا ہے، کہ عقل فعال اسے جس قسم کا عقلی وجود عطا کرتی ہے اس عقلی وجود سے خود اس عقلی وجود کا بھی اسے تعقل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ اس عقل بالفعل کا بھی تعقل کرتی ہے جس نے عقل ہیولانی پر اس عقلی نور اور وجود کا فیضان کیا ہے، اور اسی عقلی نور وجود کے ذریعے سے ایسی تمام ماہیتیں جو بالقوۃ معقول تھیں، بالفعل معقول ہو جاتی ہیں نیز اسی عقلی نور کی وجہ سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل بن جاتی ہے بلکہ جس طرح عقل ہیولانی اس عقلی نور اور وجود کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، یونہی وہ ساری ماہیتیں جو قوت وصلاحیت کی حالت سے نکلکر فعلیت کی شکل اختیار کرتی ہیں، وہ بھی بالفعل عقول بن جاتی ہیں، کیونکہ جو میرا خاص نظریہ ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد واقعے کی صورت یہی ہو سکتی تھی) مطلب یہ ہے کہ تم جان چکے ہو کہ میرے نزدیک حس محسوسات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ وہ بجنسہ محسوسات ہے، اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ہمارے اندر جو حساس جوہر ہے وہ محسوسات کا جو ادراک کرتا ہے، تو اس کو یہ ادراک خود انھی محسوسات کی راہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً بینائی کے ذریعے سے بذات خود وہی چیزیں آدمی کو دکھائی دیتی ہیں جنھیں ہماری آنکھ دیکھتی ہے یعنی بینائی کا تعلق براہ راست انھی چیزوں سے ہوتا ہے جو ہمارے بالفعل مبصرات ہیں، اسی طرح سے ہماری عقل بالفعل کو براہ راست خود معقولات کی ذات کا ادراک، انھی معقولات کے ذریعے سے اس وقت ہو جاتا ہے، جب وہ بالفعل معقول بن جاتے ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خارجی مواد میں جن اشکال اور ہیئتوں، الوان اور رنگوں کا قیام ہوتا ہے میرے نزدیک براہ راست آدمی کی قوت بینائی انکو نہیں دیکھتی یعنی یہ چیزیں مبصر بالذات نہیں ہیں جس کی وجہ وہی ہے، کہ مادی اجسام، اور ان کے اعراض کو کسی چیز کے سامنے حضور حاصل نہیں ہو سکتا، ہم نے اس دعوے پر برہان بھی قائم کیا ہے، اور ظاہر ہے، کہ جو چیز حضور کی صفت سے محروم ہوگی وہ کسی اور اکی قوت کے سامنے کیسے حاضر ہو سکتی ہے، بلکہ مثلاً بینائی کی حس کے سامنے جو چیز بالذات حاضر ہوتی ہے وہ دراصل صورت ہے، جو ان چیزوں کے مماثل ہوتی ہے، جنھیں عوام مبصرات قرار دیتے ہیں، یعنی جن کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ آدمی انھی کو دیکھتا ہے، الغرض خارجی رنگوں کو اس چیز سے جو واقع میں دکھائی دیتی ہے یعنی مبصرات بالفعل سے وہی تعلق ہے، جو خارجی ماہیتوں کو عقلی صورتوں سے ہے، اور مبصرات بالفعل پر آفتاب سے جو روشنی فائض ہوتی ہے اس کا حال وہی ہے، جو اس خارجی مادی وجود کا حال ہے، جو مبدء مفارق (عقل فعال) سے طبعی صورتوں پر فائض ہوتا ہے اسی طرح جو چیزیں بالفعل مبصرات ہیں ان کو بالفعل بینائی سے وہی نسبت ہے، جو معقولات بالفعل کو عقل بالفعل سے ہے، اور عقل بالفعل جس طرح بجنسہ اپنے معقولات سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح بالفعل بینائی بھی بجنسہ اپنے مبصرات سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل اور معقولات کے سلسلے میں جیسے عقل فعال کے وجود کو مانا جاتا ہے، چاہئے کہ حس اور محسوس کے سلسلے میں بھی کوئی چیز ایسی نکلے، جو عقل فعال کی حیثیت یہاں رکھتی ہو یعنی اس کو حس اور محسوس سے وہی نسبت ہو، جو عقل فعال کو عقل اور معقول سے ہوتی ہے۔

بہر حال اس وقت ہماری گفتگو کا حقیقی رخ اس مسئلے کی طرف ہے، کہ عقل ہیولانی میں اس مفارق اور مجرد عقل یعنے عقل فعال جو کچھ عمل کرتی ہے، یہ عمل قریب قریب اسی عمل کے ہے جو بصر و مبصرات (یعنی بینائی اور جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) ان کے ساتھ آفتاب کی روشنی عمل کرتی ہے، اسی کارفرمائی اور عمل کی وجہ سے اس عقل کا نام عقل فعال (یعنی فعل وعمل کرنے والی عقل) رکھا گیا ہے، سبب اول (حق تعالیٰ) کے بعد جن مفارق اور مادے سے مجرد امور کا ذکر کیا جاتا ہے، ان کے سلسلے میں اس عقل فعال کا

جمہور حکماء کے نزدیک دسواں مرتبہ ہے، (اسی لئے اس کا دوسرا نام عقل عاشر بھی ہے) اس عقل سے آدمی کے نفس ناطقہ میں وہی اثر پیدا ہوتا ہے، جو اثر بینائی میں روشنی سے پیدا ہوتا ہے، تو اس وقت ان محسوسات سے جو خیالی قوت میں محفوظ رہتے ہیں، نفس ناطقہ میں ایسے معقولات حاصل ہوتے ہیں، جن میں بعض اوائل اور بعض ثوانی ہوتے ہیں (یعنی بعض معقولات تو ایسے ہوتے ہیں جن کی طرف نفس کی توجہ پہلے مائل ہوتی ہے، اور بعض کی طرف دوسرے درجے میں توجہ ہوتی ہے، معقولات کے پہلے سلسلے کا نام معقولات اولیہ، اور دوسرے کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں)۔

پھر جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں، اور استعداد و قوت، تاثر و انفعال کی آلودگیوں سے ان کا دامن داغدار نہیں ہے، ان میں باہم فرق و امتیاز صرف ان کے کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح مبدء اول (حق تعالیٰ) میں اور ان مجرد و مفارق امور میں فرق و امتیاز کی بنیاد بھی یہی کمال و نقص کا ہے اور میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عقل فعال بھی عقل مستفاد ہی کی ایک قسم ہے، اور اس عقل فعال میں موجودات کی صورتیں اسی ترتیب سے پائی جاتی ہیں، جس ترتیب سے وہ خارج میں موجود ہیں، یعنی الاشرف فالاشرف کی ترتیب جس کا مطلب یہ ہے، کہ شرافت میں جس کا مرتبہ جتنا زیادہ ہے، وہ پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے بعد شرافت میں جس کا مرتبہ ہوگا وہ اس کے بعد موجود ہوگی علیٰ ہذا القیاس اسی ترتیب سے یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اگر موجودات کی یہ صورتیں عقل فعال میں موجود ہونے اور اس میں حلول پانے کی وجہ سے باہم ممتاز نہیں ہوتیں۔ لیکن باوجود اس عدم امتیاز کے ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور وہ مذکورہ ترتیب کے ساتھ مرتب ہوئی ہیں یقیناً اس کا شمار عجائبات میں ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان صورتوں کی جو ترتیب عقل فعال میں پائی جاتی ہے وہ اس ترتیب سے مختلف ہے، جو عقل مستفاد میں انہی صورتوں کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقل مستفاد کے لئے جو چیزیں ابتدائی اور اولی معقولات بن سکتی ہیں، وجود کے حساب سے وہ بہت زیادہ ادنیٰ اور خسیس درجے میں ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ ہم جب عام اشیاء کے ادراک سے خاص چیزوں کے علم تک ترقی کرتے ہیں، تو ترقی کے اس سلسلے میں جو چیز سب سے زیادہ ذلیل

وخسیس ہوگی، علمی اعتبار سے وہی وجوداً پہلے ہوگی، یہ قاعدہ تو علم کا ہے کہ اشیائے عامہ پہلے اور خاصہ کی باری ان کے بعد آتی ہے، لیکن علت و معلول کے سلسلے میں ہمیشہ عام طبائع خاص طبیعتوں کے معلول ہوتے ہیں،

بہر حال علمی اعتبار سے آدمی کو پہلے اشیائے عامہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے بعد ان محصل انواع کا جو اپنے وجود میں ان امور سے زیادہ کامل ہوتے ہیں، جو ہمارے لئے زیادہ جانی پہچانی ہیں، اور جنکا علم ہمارے لئے سب سے زیادہ آسان ہے، الغرض جو چیز وجود کے حساب سے جتنا زیادہ کامل ہوگی ہمارے علم وادراک کے اعتبار سے وہ اسی قدر زیادہ مجہول ہوگی یعنی جب ہم ادراک وعلم کی راہ میں پہلی دفعہ قدم اٹھاتے ہیں، تو ہمارا یہی حال رہتا ہے، اسی لئے بسا اوقات ایسے عقول جن میں اثر پذیری اور انفعال کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، وہ جب عقل بالفعل کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، تو ان میں موجودات کی ترتیب اس ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو ترتیب ان موجودات کی عقل فعال میں پائی جاتی ہے، ترتیب کا یہ قصہ تو موجودات میں ان کے حدوث وپیدائش کے اعتبار سے ہے، یعنی موجودات کی پیدائش اسی ترتیب سے ہوتی ہے،

لیکن بقاء کے اعتبار سے ان کی ترتیب کا حال یہ ہے، کہ عقلی جبلت اور الٰہی دین رکھنے والے موجودات (یعنی مجردات عقلیہ) میں وہی الاشرف فالاشرف اور الانور فالانور کی ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی جو جتنا زیادہ شریف اور زیادہ روشن ہے، وہ اپنے سے کم شریف اور کم روشن سے مقدم ہوں گے، یہاں یہ بھی جان لینا چاہئے کہ عقل فعال میں طبعی صورتوں کا وجود جس طریقے سے بھی پایا جاتا ہو، لیکن جب تک وہ عقل فعال میں ہوتی ہیں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں، لیکن ان ہی طبعی صورتوں کا تحقق جب مادے میں ہوتا ہے، تو وہ انقسام پذیر ہو جاتی ہیں، معلم اول ارسطاطالیس سے یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہو سکتی کہ عقل فعال جو ایک غیر قسمت پذیر حقیقت ہے، اس کی ذات ایسی چیزوں سے متحد ہو جائے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور پھر بھی عقل فعال مادے کو ان غیر منقسم چیزوں کی شبیہ عطا کرے جو اس کی جوہر ذات میں پائی جاتی ہیں، مگر مادہ ان شبیہوں کو جب قبول کرے گا تو اس وقت وہ قسمت پذیر اور منقسم ہوں گی۔

فصل ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے، کہ اس کا یہ تعقل بعینہ اس کی ذات ہو، اسی لئے جب تک اس کی ذات باقی رہے گی اس کا یہ تعقل بھی دوامًا باقی رہے گا، اسی دعوے سے اس فصل میں بحث کی جائے گی، عام لوگوں نے اس مدعا کے ثبوت میں جن امور کا تذکرہ کیا ہے ان کی تقریر یہ ہے، کہ جس چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوگا، تو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے، کہ یا اس کی ذات خود اپنی ذات کے آگے حاضر ہوگی، یا اس کی ذات کے سامنے کوئی اور صورت حاضر ہوگی، دوسری شق تو غلط ہے، کیونکہ یہ صورت اس چیز کی ذات کے ساتھ یا نوعی ماہیت کے اعتبار سے مساوات کی نسبت رکھے گی، یا نوعی ماہیت میں اس سے مختلف ہوگی، پہلی صورت صحیح نہیں ہو سکتی، اسی لئے کہ نوعی ماہیت میں جس صورت کو اس تعقل کرنے والی شے کی ذات کے مساوی اور مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر اس صورت کا حلول خود اس شے کی ذات میں مانا جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس صورت میں اور شے کی ذات میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے گا نہ ماہیت کے اعتبار سے امتیاز پیدا ہوگا اور نہ اسی ماہیت کے لوازم کے اعتبار سے نہ اور کسی قسم کے عوارض کے اعتبار سے ان میں امتیازی کیفیت پیدا ہوگی، خلاصہ یہ کہ دونوں میں امتیاز کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ ان دونوں میں دوئی باقی نہ رہے گی، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ دونوں دو ہیں ہف اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے یعنی یہ مانا جائے کہ صورت اور تعقل کرنے والی شے کی ذات باہم ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورت کے حصول سے اس ذات کا تعقل ممکن نہ ہوگا، بلکہ جس چیز کی یہ صورت ہوگی اسی کا تعقل اس صورت سے ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ذات کے تعقل کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے کہ خود اس ذات کو اپنی ذات کے سامنے حضور حاصل ہو، اس لئے ضروری ہے کہ ذات کا تعقل ہمیشہ دائمی ہوگا۔ یہ تھی وہ تقریر جو عوام کی طرف منسوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کا شمار دنیا کی کمزور ترین دلیلوں میں کرنا چاہئے اس لئے کہ ایسی ذاتیں جو نوعی حقیقت اور ان کے لوازم میں باہم برابر اور مساوی ہوتی ہیں، ان میں اپنے شخصی وجودوں کے اعتبار سے امتیاز پیدا

ہوسکتا ہے، آخر نوع انسانی کے افراد و اشخاص میں جو امتیازات پائے جاتے ہیں، کیا ان افراد کے وجود کے خاص خاص رنگ ہی کا یہ نتیجہ نہیں ہے؟ اسی طرح انسان کی عقلی صورت اور اس کے خارجی اشخاص و افراد میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یقیناً یہ صرف وجود ہی کے خاص رنگ ڈھنگ اور طور طریقے کا نتیجہ ہے یعنی انسان کی عقلی صورت جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اس کے وجود کی حیثیت ایک ایسے عارضی امر کے وجود کی سے ہے، جو کسی موضوع میں پایا جاتا ہو جیسا کہ ان لوگوں کا عام خیال ہے، اور خارج میں اس کا جو وجود پایا جاتا ہے وہ ایسا وجود ہے جو موضوع میں نہیں پایا جاتا، بلکہ کسی ایک ہی ماہیت کے متعلق یہ بات کہ خارج میں تو جوہری وجود کے ساتھ موجود ہو، اور عقل میں عرضی وجود کے ساتھ پائی جائے، ان لوگوں (مشائیوں) کے خیال کے مطابق کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور جب ان کا یہی مذہب ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنی ذات کی ماہیت کا تعقل کسی ایسی زائد صورت سے کرے جو اس کی ماہیت کے مطابق ہو، تو اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا۔

نیز ہم خود اپنے متعلق یہ کرتے ہیں، کہ اپنی ذات کا بھی تصور کرتے ہیں اور ذات کے اس تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، اب اگر اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ناممکن ہوتا تو ہم میں یہ تعقل نہ پایا جاتا حالانکہ یہ واقع ہو رہا ہے ہف : (یہ خلاف مفروض ہے)

پس تحقیق کے بعد جو بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے، کہ ہر شے کی حقیقت اور ذات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس کی ماہیت ایک خاص طرز کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ کسی قسم کا شخصی وجود ہو اس کے تعقل کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ خود اسی وجود کا حضور (عاقل کے سامنے ہو) جیسا کہ بار بار یہ بات گزر چکی، اب اگر کسی کو اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ہو گا، تو ظاہر ہے کہ اس کی ذات کا وجود اس صورت کے وجود کا غیر ہو گا، کیونکہ اس تعقل کرنے والے کی ذات تو جوہر ہے اور صورتیں ظاہر ہے، کہ اعراض ہیں، اور جوہر کے وجود کو عرض کے وجود سے جو ذاتی

مغائرت ہے وہ مخفی نہیں ہے گویا یہ تعقل ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی اپنے سوا کسی ایسے دوسرے شخص کا تعقل کرے، جو ماہیت میں اس کے مشابہ ہو۔

ایک اور دلیل اسی دعوے کے ثبوت کی وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات کے حوالے سے پہلے گزر چکا، یعنی یہ بات کہ ہر ذہنی صورت کلی ہونے کی صفت سے بالفعل یا بالقوۃ موصوف اور معروض ہوتی ہے، خواہ اس میں جتنے قیود کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، یہ تو ذہنی صورتوں کا حال ہے، اور تعقل کرنے والی ذات ظاہر ہے کہ ہمیشہ خارجی شخص ہوتا ہے۔

نیز ہم اپنی اپنی ذات کا تعقل اس طور پر کرتے ہیں کہ اس میں کسی دوسری چیز کی شرکت قطعاً ناممکن ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس قسم کا تعقل کسی دوسری صورت سے نہیں ہوسکتا، بلکہ جب بھی یہ تعقل ہوگا خود اپنی وجودی ہویت کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہوسکتا اسی سلسلے کی ایک بات وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے اس لیے کیا ہے تاکہ مطلب اور زیادہ واضح ہوجائے کہتے ہیں

> میں ہر چیز سے الگ ہوکر صرف اپنی ذات کے ساتھ تنہا اور مجرد رہ گیا، اس وقت میں نے اپنے جب کو دیکھا تو پایا کہ وہ ایک تحقق اور وجود ہے، جس کے ساتھ یہ بات بھی مل گئی ہے، کہ کسی موضوع (محل) میں نہیں پایا جاتا یعنی وہی بات، جو جوہر ہونے کی تعریف ہے، اس کے سوا میں نے اپنے تعلقات اور انتسابات اس جرم کی طرف پایا جس کے ذریعے سے نفسیت (نفس ناطقۂ انسانی) کی تعریف کی جاتی ہے۔
>
> ان دونوں امور میں سے انتسابات اور تعلقات تو میری ذات سے خارج نظر آئے، اور موضوع میں نہ ہونا، یہ ایک سلبی چیز تھی، اگرچہ جوہریت کا ایک اور معنی بھی ہے، لیکن اب تک میں صحیح طور پر اسے سمجھ نہ سکا ہوں لیکن خود اپنی ذات میری گرفت میں پوری طرح سے آرہی ہے، اور میں اپنے کو اس سے غائب نہیں پاتا، اور نہ اس کی کوئی فصل ہے، کیونکہ اپنی ذات کو ہم صرف اس لیے جانتے ہیں کہ اس سے ہم غائب نہیں ہیں، اگر اس کی

کوئی فصل یا خصوصیت وجود کے سوا ہوتی تو یقیناً اس کا بھی ادراک ہمیں ہوتا، اس لئے کہ مجھ سے ظاہر ہے کوئی چیز خود میری ذات سے زیادہ قریب نہیں ہے، اور ہم جب اپنی ذات کی تفصیل اور تحلیل کرتے ہیں، تو اس میں وجود اور ادراک کے سوا اور کچھ نہیں پاتے، اب ہماری ذات دوسری چیزوں سے (فصل کی وجہ سے نہیں) بلکہ بیرونی عوارض اور اس خاص ادراک کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، جس کا ابھی ذکر کیا گیا،

جس کا یہی مطلب ہوا کہ وجود کے سوا ہمارے اندر اور کچھ نہیں ہے، (کیونکہ اپنے متعلق ہمیں جو کچھ بھی ادراک ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ ہمیں ایک وجود کا ادراک ہو رہا ہے پس یہی وجود ہماری حقیقت ٹھیری اس لئے کہ وجود کے سوا یہاں دوسری چیز جو پائی جاتی ہے یعنی اس وجود کا ادراک) سو اس ادراک کا اگر کوئی محصل مفہوم حاصل کیا جائے (یعنی ایک تو اس کا اضافی مفہوم تھا جو ہماری ذات کی طرف منسوب تھا) اب اگر اس مفہوم کے سوا ادراک کو کوئی غیر اضافی محصل حقیقت قرار دیا جائے، تو اس وقت بھی ادراک جب ہوگا کسی شے ہی کا ادراک ہوگا اور ہماری ذات کا حال یہ ہے کہ اس کے تقوم میں اس ادراک کو تو دخل ہی نہیں ہے جو خود اس کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اگر اس ادراک سے قطع نظر بھی کر لیا جائے تب بھی میری ذات میری ذات ہی باقی رہتی ہے، اور جب اس ادراک سے اس کا تقوم نہیں ہوتا، تو کسی دوسری چیز کے ادراک کو ہماری ذات کے تقوم میں کیا دخل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہوں، اور ہمیں اپنے سوا کسی دوسری چیز کا ادراک بھی ہو، البتہ دوسری چیزوں کے ادراک کی ہم میں استعداد و صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ادراک کی صلاحیت کسی چیز کی حقیقت کا جز نہیں بن سکتی بلکہ اس کی حیثیت ایک عرضی مفہوم کی ہے، بہرحال ہر شخص جو اپنی ذات کا ادراک کرے گا، یعنی اپنے "انا" اور "میں" کی راہ سے اپنے کو پائے گا، پھر اپنے اس ادراک

اور یافت کی جب وہ تحلیل و تفصیل کرے گا تو اپنے سامنے بجز ایک ایسے وجود کے جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور کچھ نہ پائے گا، اسے محسوس ہوگا کہ اس قسم کا وجود جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور وہ انا "(میں) کا ایسا مفہوم جو واجب اور واجب کے سوا ہر چیز کو عام ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، اب اگر ہماری حقیقت اس وجود کے سوا ہوتی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "انا" کے مفہوم کو ہماری حقیقت سے وہی تعلق ہے جو کسی عرضی اور خارجی صفت کو موصوف سے ہوتا ہے گویا اپنی ذات سے ہم جس وقت غائب نہیں ہوتے (یا ہماری ذات ہمارے سامنے ہوتی ہے) اس وقت اس عدم غیبوبیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہمیں بجائے اپنی ذات کے ذات کی ایک عرضی اور خارجی صفت کا ادراک ہوتا ہے اور اس وقت بھی اپنی ذات سے ہم غائب ہی رہتے ہیں، حالانکہ یہ محال ہے ان تمام امور کا یہ اثر ہے، کہ بالآخر میں اسی فیصلے پر پہنچا ہوں کہ میری ماہیت خود وجود ہی ہے، اور ذہن و عقل میں ہم اپنی ماہیت کی اگر تحلیل و تفصیل کریں گے، تو ایسے سلبی امور جن کے نام وجودی قسم کے ہوں، یا وجودی چیزوں کی طرف منسوب ہوں اور کوئی چیز ہمیں ہاتھ نہیں لگ سکتی، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ہماری ذات کی فصل کوئی مجہول فصل ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب "انا" (میں) کے مفہوم کا مجھے ادراک ہوتا ہے تو اس ادراک میں اس مجہول فصل کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ وہ "فصل مجہول" میری نسبت سے "ھُو" ہے یعنی غائب ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ایسی فصل مجہول میری ذات سے خارج ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ تو چاہیئے کہ تمہارا وجود واجب ہو جائے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ واجبی وجود اصل اس وجود کا نام ہے، جس سے زیادہ تام اور کامل کوئی دوسرا وجود نہ ہو، مگر میرا وجود تو ناقص وجود ہے، میرے وجود کو واجب کے وجود سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو اور نور کو آفتاب کے نور سے نسبت ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال و نقص کی وجہ سے جو اختلاف

چیزوں میں پایا جاتا ہے، اس اختلاف کے لئے ان فصول کی ضرورت
نہیں ہوتی، جو ان میں امتیاز پیدا کرے ہمارے وجود کا امکان یہی اس کا
نقص ہے اور واجب کے وجود کا وجوب یہی اس کا کمال ہے، اور ایسا
کمال جس سے زیادہ کامل تر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی"

صاحب مطارحات کا کلام ختم ہوا،

واقعہ یہ ہے، کہ یہ بڑا استوار اور ٹھوس بیان ہے، جن باتوں کا اس
میں ذکر کیا گیا ہے سب کی سب سنجیدہ اور پختہ ہیں، میں نے تو معلول ہونیوں سے
وجوب ذاتی کا ازالہ اس طریقے سے کیا تھا کہ جو چیزیں معلول اور مخلوق ہیں، دراصل
ان کے وجود کی ذات ہی میں تعلق اور دوسرے کی دست نگری داخل ہے، اسی کی
تعبیر تعلقی الذوات کے الفاظ سے کی جاتی ہے جو وجود ہی کی قسم ہے ان میں جو ضرورت
پائی جاتی ہے، وہ ازلی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک قسم کی ایسی ذاتی ضرورت پائی جاتی ہے جو اسوقت تک
باقی رہ سکتی ہے، جب تک ذات الٰہی کے فیوض وسائط پر اور وسائط سے گزر کر آخری
معلولوں پر نازل ہوتے رہیں گے؛

خیر، یہ تو صاحب مطارحات کے ایک جملۂ معترضہ کے متعلق ایک ضمنی بات
تھی) چاہئے، کہ میں اس مسئلے کی طرف توجہ کروں، جسے چھوڑ کر ہم اس میں اُلجھ گئے
تھے، یعنی اپنی ذات کا ادراک شے کو جو ہوتا ہے وہ خود اس کی اپنی ذات ہی ہوتی
ہے، نیز اپنی ذات کا ادراک وعلم شے کو خود اپنی ذات سے دوامی رنگ میں قائم
رہتا ہے، آدمی میں ہمیشہ اپنی ذات کا تعقل وشعور باقی رہتا ہے، اسکی ایک کھلی ہوئی
علامت یہ ہے کہ آدمی جب اپنے حالات کا اندازہ اور جستجو کرتا ہے تو وہ خود یہ پاتا ہے کہ اپنی
ذات کا ادراک اس میں ہمیشہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کی ذات باقی ہے، جس کی وجہ
یہ ہے، کہ آدمی جب کسی ادراکی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسوقت اس کے
ارادے کا رخ مطلق ادراک، یا مطلق تحریک کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ جب توجہ ہوتی
ہے، تو کسی مخصوص چیز ہی کے ایسے ادراک کی طرف ہوتی ہے جو خود اس سے صادر
ہوتی ہے اور جس کا حصول خود اس میں ہوتا ہے، یہی حال تحریک کا بھی ہے، یعنی کسی
دشمن یا گرمی یا سردی سے جب کوئی بھاگتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی یہ گریز مطلق

دشمن سے نہیں، بلکہ خاص دشمن سے ہوتی ہے، یا مطلق، گرمی سے نہیں بلکہ اس مخصوص گرمی سے بھاگتا ہے، جو اسے لگی ہو، اور اس کی ذات تک پہنچی ہو، ظاہر ہے، کہ گرمی یا سردی کا ذات تک پہنچنا یہ بات چاہتی ہے، کہ اپنی ذات کا علم اسے حاصل ہو، یونہی کسی کام، یا کسی خواہش کی تکمیل کا جو ارادہ کرتا ہے، تو وہ یہ نہیں چاہتا کہ مطلقاً فعل کا حصول ہو جائے، بلکہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے منسوب ہو کر اس فعل کا ظہور ہو، یا اس خواہش کی تکمیل ہو، الحاصل یہ ساری باتیں اسی پر بنی ہیں کہ آدمی کو اپنی ذات کا علم ہو، پس معلوم ہوا کہ خود اپنی ذات کا علم انسان کے تمام علوم میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی کو سب پر تقدم حاصل ہے، اور یہ ایسا علم ہے، جو آدمی سے جدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنی ذات کا علم ہمیں ایک خاص واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے یعنی میرا فعل اور کام اس علم کا ذریعہ بنتا ہے، ہم اپنے اس فعل سے اپنی ذات پر دلیل قائم کرتے ہیں، یہ دعویٰ اس لئے غلط ہے، کہ اپنے فعل سے اپنی ذات پر اگر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ مطلق فعل سے یہ کام لیا جاتا ہے، یا خاص اس فعل سے جس کا صدور ہم سے ہوا ہے اور اسی سے ہماری ذات کا پتا چلایا جاتا ہے، اگر فعل مطلق سے یہ کام لیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ فعل مطلق تو فاعل مطلق ہی کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس سے اگر ثابت بھی ہو گا، تو فاعل مطلق، نہ کہ وہ خاص فاعل جو خود "ہم" ہیں، اور اگر ہمارے فعل سے ہماری ذات پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اپنے فعل کا علم ہمیں اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اپنی ذات کو ہم نہ جانیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اپنی ذات کو اس وقت تک جان نہیں سکتے جب تک کہ اپنی ذات کو ہم نہ جانیں جو کھلا ہوا دور ہے اور باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا علم آدمی کو اپنے کسی فعل کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتا، باقی یہ احتمال کہ اپنی ذات کے علم کا واسطہ کسی غیر کے فعل کو قرار دیا جائے، تو یہ بات علم و معرفت کی راہ میں قطعاً غیر مفید ہے، اس لئے کہ شے کا علم یا تو خود شے کی ذات سے حاصل ہو سکتا ہے یا شے کی علت کے علم سے شے

کا علم حاصل ہوتا ہے، جیساکہ برہان لمی میں ہوتا ہے، یا شے کے معلول کو جان کر آدمی شے کا علم حاصل کرتا ہے، یا شے کی علت کا کوئی اور معلول ہو، اس معلول کے علم سے یہ علم حاصل ہوتا ہے، جیساکہ برہان انی کی دونوں قسموں کا حال ہے، باقی شے کی جو چیز نہ سبب ہو نہ علت، نہ اس کی معلول ہو، نہ اس کی علت کا معلول ہو تو ایسی چیز کے علم سے شے کے علم کا حاصل ہونا غیر ضروری ہے، (مطلب یہ ہے کہ علت کو جان کر آدمی معلول کا علم حاصل ہوتا ہے جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کے وجود کا یقین پیدا ہوتا ہے یا معلول کو دیکھ کر علت کو معلوم کیا جاتا ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آدمی کو معلوم ہوجاتا ہے کہ وہاں آگ ہے اسی طرح آفتاب مثلاً علت ہے دو چیزوں کا روشنی کا اور حرارت کا اب ان میں سے کسی ایک چیز یعنی حرارت کے علم سے روشنی کا علم یا روشنی کے علم سے حرارت کا علم حاصل ہوا کرتا ہے)

فصل

کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدس ہو، اس فصل میں اسی دعوے پر دلیل قائم کی جائے گی، گزشتہ بالا مباحث کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس دعوے کی دلیل کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، یعنی پہلی بات تو یہ ہے، کہ صورت معقولہ (جس کا تعقل کیا گیا ہو) کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی مقداری تقسیم کسی طرح ممکن نہیں ہے، یوں ہی وضع کی صفت سے بھی وہ موصوف نہیں ہو سکتی، یعنی حسی اشارے کے ذریعے سے کسی خاص جہت اور سمت کی تعیین اس طور پر اس کے لئے ممکن نہیں کہ مختلف اجسام اور اس میں قرب و بعد وغیرہ کی نسبت پیدا ہو، وضع کی صفت سے صورت معقولہ نہ بالذات متصف ہو سکتی ہے اور نہ بالعرض مثلاً سیاہی کا جو حال ہے وہ صورت معقولہ کا نہیں ہے یعنی سیاہی بھی اگرچہ بذات خود تقسیم کو نہ بالفعل قبول کرتی ہے اور نہ بالقوۃ لیکن جس محل میں سیاہی کا قیام ہوتا ہے اس کے طفیل میں بالقوۃ اور بالفعل دونوں قسم کی تقسیم کو قبول کر لیتی ہے صورت معقولہ کی یہ کیفیت نہیں ہے، یا نقطے کا جو یہ حال ہے کہ گو بذات خود وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہوتا، لیکن بالعرض وہ وضع والا بن جاتا ہے، یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ایسی چیز جو نہ تقسیم کو قبول کرتی ہو،

اور جو وضع کی صفت سے بھی کسی طرح متصف نہ ہوتی ہو، ایسی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس کا حصول کسی وضع والی مادی شے کے لئے ہو،
ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات کے تسلیم کر لینے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے کہ صورت معقولہ کا حصول کسی مادی چیز کے لئے ناممکن ہے اس کا عکس نقیض یہ نکلتا ہے کہ صورت معقولہ کا تعقل جو کرے گا اس کا مادے سے مجرد ہونا ضروری ہے، اور یہی دعویٰ تھا اس لئے کہ تعقل کا مطلب اگر وہ لیا جائے جو جمہور کا مشہور خیال ہے، تو اس میں معقول کی صورت کا عاقل کی ذات میں حصول وحلول ہونا ضروری ہے، یا جوہر عاقل کے ساتھ صورت معقولہ متحد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارا خیال ہے بہرحال ان دونوں خیالوں میں سے کسی خیال کو مانا جائے مذکورۂ بالا دعویٰ ثابت ہوتا ہے، بلکہ تعقل کے متعلق جو میرا خیال ہے اس کی بنیاد پر تو مسئلہ زیادہ واضح ہے اس لئے کہ جو چیز وضع کی صفت سے پاک ہوگی اس کا اتحاد وضع والی شے کے ساتھ ناممکن ہے اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ حمل شے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ وجود ہی کے اتحاد کی یہ تعبیر ہے، اور ہم عموماً جنسی اور نوعی مفہومات کو جسمانی اشخاص وافراد پر محمول کرتے رہتے ہیں، مثلاً زید عمر گھوڑے وغیرہ پر حیوانیت مطلقہ کے مفہوم کو محمول کرتے ہیں، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حیوانیت کا مفہوم نہ مقداری تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ وہ وضع کی صفت سے متصف ہوتا ہے، اگرچہ جن چیزوں پر اس کو محمول کرتے ہیں یعنی زید وعمر وغیرہ ظاہر ہے کہ ان میں ہر ایک تقسیم کو بھی قبول کرتے ہیں، اور وضع کی صفت سے بھی موصوف ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جو چیز تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے اس کا اتحاد ایسی چیز سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہے اور یہ کہ جو وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہے اس کا اتحاد وضع والی چیزوں سے ہو سکتا ہے۔
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم جو خیال کر رہے ہو، واقعہ یہ نہیں ہے اس لئے کہ معقولہ معانی کا بحیثیت معقول ہونے کے سچ پوچھو تو خارجی افراد پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اور نہ ان پر وہ محمول ہوتے ہیں، مثلاً جنس بحیثیت جنس ہونے کے یعنی جنسی طبیعت معقول ہونے اور کلی ہونے نیز بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کے صفات کی حیثیت سے افراد پر محمول ہی نہیں ہوتے، یہی حال نوعی اور فصلی طبائع کا

ہے، کہ اس قسم کے معقولات معقول ہونے کی حیثیت سے نہ خارجی اشخاص پر محمول ہوتے ہیں نہ ان کے ساتھ ان کا اتحاد ہوتا ہے، باقی ان خارجی افراد کے ساتھ طبعی ماہیتوں کا جو اتحاد ہوتا ہے، یہ وہ طبعی ماہیتیں ہیں، جنھیں "من حیث ھی ھی" کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو اور اس مرتبے میں نہ یہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور نہ عدم تقسیم کو اگرچہ واقع میں وہ انقسام پذیر ہوتی ہیں، اس کی حالت وہی ہے کہ ان طبائع کو اسی من حیث ھی ھی کی حیثیت سے نہ موجود سمجھا جاتا ہے اور نہ معدوم اگرچہ واقع میں وہ موجود ہی ہوتی ہیں، اور یہ بات اس مسئلے کے منافی نہیں ہے جس کا میں نے ذکر کیا تھا، کیونکہ میں نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ واقع میں جو چیز انقسام پذیر نہ ہو، اس کا اتحاد کسی ایسی چیز کے ساتھ محال ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہو، باقی کلی طبعی یعنی من حیث ھی کے مرتبے والی ماہیت تو اس کا اتحاد جسمانی افراد و اشخاص کے ساتھ جو ہوتا ہے اس کی یہ نوعیت ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے،

اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ ہیولیٰ بذات خود ظاہر ہے کہ خود مادے سے مجرد ہے، مگر باوجود اس کے ہر قسم کی مقداروں اور ہر طرح کے ابعاد کو بھی قبول کرتا ہے، اور وضع والی چیزوں کا اس میں حلول ہوتا ہے، پس جب یہ جائز ہی ہے کہ ایسا محل جو نہ وضع رکھنے والے امور میں ہو نہ تقسیم کو قبول کرتا ہو، مگر باوجود اس کے اس میں انقسام پذیر وضع والی مقداروں کا حلول ہو سکتا ہے، تو اسی کی برعکس صورت کیوں جائز نہ ہوگی، یعنی عاقل کی ذات تو انقسام پذیر وضع رکھنے والی چیز ہو، اور صورت معقولہ مجرد ہو، اس کا جواب بھی تقریباً وہی ہے جو گزر چکا یعنی واقع میں ہیولیٰ مجرد نہیں ہے، بلکہ بجائے مجرد ہونے کے وہ تو سراسر مجسم ہے، کیونکہ اس کے وجود کا تقوم ہی جسمیت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمیت تو ہیولیٰ کی وہ جوہری صورت ہے، جو رتبۃً ہیولیٰ پر مقدم ہے یعنی مقدار ہی جسمیت کا شمار ان عوارض میں نہیں کیا جاتا ہے، جو اپنے معروض اور موصوف کے وجود کی تکمیل کے بعد عارض ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر میں ہیولیٰ مقدار اور وضع سے مجرد نہیں ہے، بلکہ یہ تجرد صرف اس کے مرتبۂ ذات کا ایک اعتبار ہے یعنی بالقوۃ جوہر ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اسی کی تعبیر اس لفظ سے کی جاتی ہے۔

باقی دلیل کا یہ مقدمہ کہ بالفعل جس صورت سے تعقل و تصور کا تعلق ہو جاتا ہے یعنی جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ وضع کی صفت سے موصوف ہوتی ہے اگرچہ وجداناً یہ ایک بدیہی بات ہے، اس لئے کہ "حیوان ناطق" یا یہ قضیہ کہ "ایک دو کا آدھا ہے" یہ ایسی عقلی صورتیں ہیں، جن کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ ان کا وجود نہ کسی مکان میں ہوتا ہے نہ کسی جسم میں ان کا قیام ہوتا ہے اور نہ حسی اشاروں کے ذریعے سے یہ بتایا جا سکتا ہے کہ یہ یہاں ہیں یا وہاں ہیں۔

لیکن باوجود اس بداہت کے شیخ وغیرہ حکماء نے اس دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی قائم کی ہے، تقریر اس کی یہ کرتے ہیں کہ معقول (یعنی جس چیز کا آدمی تعقل کرتا ہے) اگر تقسیم کو قبول کرے گا، تو دو ہی صورت اس کی ہو سکتی ہے، ایسے اجزاء جو باہم ایک دوسرے سے حقیقت و ماہیت میں مختلف ہونگے ان کی طرف اس کی تقسیم ہوگی یا ان اجزاء کی حقیقت ایک ہوگی، پہلی صورت میں ضروری ہے، کہ اس تقسیم کی انتہا کسی ایسی واحد شئے پر ہو جس کی تقسیم اس طرز پر ممکن نہ ہو، اس طرز سے مراد یہ ہے (کہ ایسے اجزاء جو حقیقت اور ماہیت میں باہم مختلف ہوں وہ مسلسل نکلتے چلے جائیں ایسا نہیں ہو سکتا) اس لئے کہ غیر متناہی مبادی سے کسی چیز کی ترکیب ناممکن ہے، بہرحال اس شق کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جب کسی چیز کا عقل تصور و تعقل کرے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس آخر واحد شئے کا بھی اس کو تعقل ہو، یہ گفتگو تو پہلی شق کی بنیاد پر تھی، رہی دوسری صورت یعنی متحد الحقیقت اجزاء کی طرف معقولات کی تقسیم ہو یہ بھی ناممکن اور محال ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر کسی ایک امر معقول کو ایسے دو جزوں کی طرف تقسیم کریں گے جن کی حقیقت وہی ہو جو ان کے مجموعے کی ہے، جیسا کہ عام مقداری تقسیموں کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں دیکھا جائیگا کہ اس معقول کے معقول ہونے میں ان دونوں جزوں میں سے ہر جز کیا شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی بغیر ان کے معقول کا تعقل نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے، کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جز اپنی انفرادی حیثیت سے معقول نہیں بن سکتے کہ معقول بننے کے لئے جو شرط ہے وہ یہاں مفقود ہے، یا ان کا یہ حال نہ ہوگا، بلکہ ہر جز بذات خود انفرادی حیثیت سے اسی طرح معقول بن سکتا ہے جس طرح خود اصل معقول

بنا تھا، اس احتمال کی پہلی شق تین وجوہ سے باطل ہے، پہلی وجہ یہ ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جزو کل سے بالکل جدا اور اس سے مباینت کا تعلق رکھتا ہو، کیونکہ شرط اور مشروط میں ظاہر ہے کہ یہی نسبت ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں جزوں کے اکھٹے ہونے سے ایک ایسی شے تیار ہو، جو وہی نہیں ہے جو یہ دونوں ہیں، بلکہ مجموعے کی ماہیت میں بہ نسبت اجزاء کے کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا پایا جانا ناگزیر ہے، مثلاً کسی ایسی شکل یا ایسے عدد کا اس میں اضافہ ہوگا، جو ان دو جزوں میں نہیں پائے جاتے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جو فرض کیا گیا تھا کہ اجزاء کی وہی ماہیت ہے جو مجموعے کی ہے، یہ فرض غلط ہو گیا ہف۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسا امر معقول جسکے تعقل و تصور اور معقول ہونے کی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس کے ان دونوں جزوں کا بھی اس کے ساتھ حصول ہو، لازم آتا ہے کہ وہ امر معقول جیسا کہ اس کو فرض کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہے اسی حیثیت سے وہ غیر منقسم ہو جائے (حالانکہ جب اجزاء کے حصول کو شرط کی حیثیت دی گئی اور شرط کا وجود مشروط کے وجود سے خارج ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ کثرت اور جز رکھنے کی صفت خود معقول کی ذات سے خارج ہو، اور بجائے منقسم ہونے کے اس حیثیت سے چاہیئے تھا کہ، وہ واحد ہو، اور غیر منقسم ہو، ہف تیسری وجہ یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب تک اس معقول کو تقسیم نہ کریں گے اس وقت تک اس میں ان دونوں جزوں کا تحقق اور حصول نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معقول ہونیکی جو چیز شرط قرار دی گئی تھی وہ ابھی حاصل نہیں ہے، پس وہ معقول ہی باقی نہ رہا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکا ہے، یہ بحث تو اس پہلو کے اعتبار سے تھی کہ دونوں جزوں کے حصول کو معقولیت کی شرط قرار دی گئی تھی، لیکن دوسری شق یعنی معقولیت کے لئے جزوں کے حصول کو شرط نہ ٹھیرایا جائے، بلکہ معقول بذات خود معقول ہو، اور ہر ہر جز بھی انفرادی طور پر معقول و متصور ہوں، جیسا کہ ان اجسام کا حال ہے جن کی تقسیم اجسام ہی کی طرف ہوتی چلی جاتی ہے، تو یہ احتمال بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس شق کی بنیاد پر یہ معقول صورت محض اس چیز کی بناء پر حاصل شدہ ہو سکتی ہے جس کے فرض کرنے سے اس صورت کے

موجود ہونے کی تصحیح ہو سکتی ہو، یعنی کم از کم جس چیز کے فرض کرنے سے صورت معقولہ کا حصول ہو جائے محض اسی کے ذریعے سے یہ صورت معقولہ حاصل شدہ قرار پاسکتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مذکورۂ بالا مفروضہ صورت ہمیشہ اس چیز کے ساتھ معقول قرار پائے گی، جسے اس کی معقولیت کی تکمیل میں دخل نہ ہو اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں کسی ایسی عقلی صورت کا حصول ہی ناممکن ہو جائے جس کے ساتھ کوئی اجنبی اور غریب عارضی امر نہ ہو بلکہ جب اس کو کسی خارجی عارض سے مجرد اور پاک کریں گے، اسی وقت کوئی اسی جیسا دوسرا خارجی عارض اس کے ساتھ لپٹ جائیگا، حالانکہ خارجی اور غریب عوارض سے ماہیت کو مجرد کرنا، یہی تو تعقل کی اصل حقیقت ان مشائی حکماء کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے، کہ ہر وہ چیز جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہے، اس کے ہر جزء کا اس کی نوع کے جزئیات و افراد میں سے کوئی جزئی یا فرد ہونا ضروری ہے، اور اس کی نوع خود جزء ہی کے ساتھ محفوظ ہوتی ہے یعنی اس نوع کے تحقق کے لئے جزء ہی کافی ہوتا ہے۔ اور یہی حال اس کے جزء کے جزء کا ہے اسی لئے ناگزیر ہے کہ ہر وہ جز جو تقسیم سے حاصل ہو، اور ہر وہ جزء جو اس کے اجزا میں سے ہو اس میں مقداری امور کی نوع کسی، اجنبی و غریب عارض کے ساتھ پائی جائے، الحاصل ان تمام مباحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا معقول جو کثیرین میں مشترک ہو، اس کا خود مقدار ہونا یا مقدار والا ہونا دونوں باتیں ناممکن ہیں باقی یہ بات کہ عقلی صورت وضع کی صفت سے بھی پاک ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر عقلی صورت وضع والی چیزوں میں سے کوئی چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ تقسیم کو قبول کرے گی یا نہیں، پہلی شق یعنی تقسیم کے قبول کرنے کا احتمال اس کے ناممکن ہونے کی وجہ پہلے گزر چکی، اور اگر غیر منقسم ہو گی جیسا کہ نقطے کا حال ہے، تو ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ مقدار کی جس چیز پر انتہا ہوتی ہے، اس میں اس کا حلول ہو گا یا وہ خود مقدار کی انتہا ہو گی، ظاہر ہے کہ انتہا (یہ شے کے ختم ہونے کی تعبیر ہے) ایک عدمی بات ہے، بخلاف تعقل کے کہ وہ وجودی امر ہے، نیز ایک کلیہ یہ بھی ہے، کہ شے کی انتہا میں جب کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، تو اس کا شمار شے کی صفات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اگر وہ صفت ہو گی بھی تو اسی انتہا کی ہو گی، پھر

یونہی یہ گفتگو اس انتہا کے متعلق ہوگی کیونکہ درحقیقت اس کا بھی کسی انقسام پذیر ذات میں حلول نہیں ہوتا، یعنی جب تک اس انقسام پذیر شے کی خود ذات کا اعتبار کیا جائے، ہاں! جب اس ذات کے ساتھ کسی عدمی امر کا اعتبار کر لیتے ہیں تب اس حلول کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ نقطہ دراصل خط کی ذات کو اس کی مقدار ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتا، اور نہ خط سطح کو اسی حیثیت سے عارض ہوتا ہے اور نہ مقدار، یا مقدار والے ہونے کی حیثیت سے سطح جسم کو عارض ہوتی ہے، بلکہ اطراف کا قاعدہ ہے کہ وہ محل کو اس کے اختتام اور اس کی انتہاء ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ علم اور تعقل کی یہ حالت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ایسی وضع والی چیز جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی، یہ بھی صورت معقولہ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو محل جس میں اس کا حلول ہوگا۔ اس کو بذات خود اس کا تعقل نہ ہو سکے گا یعنی نہ خود اپنی ذات کی راہ سے اسکو صورت معقولہ کا تصور حاصل ہو سکتا ہے اور نہ اس کے ختم اور منقطع ہونے کی حیثیت سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں اپنے عدم کی جہت سے بھی اس تصور کا وہ مستحق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ادراک تو کمال کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال سے شے کا وجود ہی متصف ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا عدم، نیز اگر تعقل کا تعلق عاقل کی کسی خاص جہت سے ہوگا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عاقل اپنی کامل اور پوری ذات سے عاقل نہیں ہے، بلکہ اس کی ذات کے کسی ایک ہی حصے سے اس تعقل کا تعلق ہے، اور دوسرا حصہ اس سے محروم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی ذات ایک ہی چیز کی عالم بھی ہے اور جاہل بھی، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔

فصل

خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اگرچہ جمہور حکماء کی اس باب میں یہ رائے نہیں ہے، حتیٰ کہ شیخ اور جو لوگ اس کے ہمدم و ہم قدم ہیں، وہ بھی جمہور ہی کے ساتھ ہیں لیکن حق رسی میں چاہئے کہ ہمیشہ براہان اور دلیل کی پیروی کی جائے، "وہ حق" ہمیشہ

دلیل سے پہچانا گیا ہے نہ کہ اشخاص اور لوگوں کے بیان سے، اسلئے کہ محسوس چیزوں سے
معقولات کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ عقلی علوم پر حسی علوم غالب آسکتے ہیں، بلکہ ہر
محسوس پر ہمیشہ معقول ہی کا اقتدار قائم رہا ہے، بہر حال اس دعوے کی دلیل کی
تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ کسی خیالی صورت کو فرض کرو، مثلاً ایک مربع شکل کے
متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ ایک ایسے دائرے کو محیط ہے جس کا قطر فلک اعظم کے
قطر کے مساوی ہے، اب اس خیالی مربع والی شکل کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس
کا تعلق خارجی موجودات سے کیا ہے، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی خارجی موجود
سے یہ شکل حاصل کی گئی ہے ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے (اس لئے کہ خارج
میں اس قسم کا کوئی مربع نہیں پایا جاتا ہے) یا یہ سمجھا جائے کہ مربع کی یہ شکل اس شکل سے
ماخوذ ہے جو صرف دماغی مادے میں پائی جاتی ہے اور یہی دماغی مادہ اس شکل کا حامل
ہے، اب یہ بدیہی بات ہے کہ آدمی کے دماغی مادے سے جس شکل کا تعلق ہو سکتا ہے،
اس کی مقدار اس فرضی مربع والی شکل کی مقدار سے بہت زیادہ چھوٹی ہوگی یہ احتمال
کہ اسی دماغی مادے میں چھوٹی مقدار والی شکل بھی پائی جاتی ہے اور بڑی مقدار والی
تشکل بھی اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی مادہ ایک ہی زمانے میں دو ایسی
مقداروں سے معمور نہیں ہو سکتا جن میں ایک حد سے زیادہ چھوٹی ہے اور دوسری
حد سے زیادہ بڑی ہے، نیز جس طرح ایک ہی مادے میں ایسی دو مقداریں نہیں پائی
جا سکتیں، اسی طرح ایک ہی مادہ ایسی دو متباین اور علیحدہ علیحدہ شکلوں سے آن
واحد میں متشکل بھی نہیں ہو سکتا، نیز ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ دماغ اپنی ایک
خاص طبعی شکل اور طبعی مقدار رکھتا ہے، (پھر جس دماغ کا یہ حال ہو وہ اس شکل سے
کیسے متشکل ہو سکتا ہے، جس کی پیدائش نفس کے ارادے سے ہوتی ہے، نفس
اپنی ارادی قوت سے اس فرضی تشکل کے لئے جس قسم کی مقدار چاہے فرض کر سکتا
ہے، اور یہی تعلق نفس کے ارادے کا دوسری فرضی صورتوں اور دوسری فرضی شکلوں
سے ہے علاوہ اس کے یہ ایک مشاہدے کی بات ہے، کہ خیال میں متشکل ہو کر جو مقدار
حاضر ہوتی ہے، آدمی جتنا چاہے اس مقدار کو بڑھا سکتا ہے، لیکن جسم طبعی میں
زیادتی یا بالیدگی، نشو و نما وغیرہ (نفس کے ارادے کا تابع نہیں ہے) بلکہ جب تک

خارج سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو، اس میں زیادتی نہیں پیدا ہو سکتی،
ان تمام باتوں سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ خیالی قوت سے جس مقدار کو آدمی متشکل کرتا ہے، یہ مادے کی مقدار نہیں ہے، خواہ یہ مادہ دماغی ہو، یا اس کے سوا دوسرے خارجی اجسام ہوں، پس معلوم ہوا کہ اس خیالی مقدار سے اور اکی قوت کو جو نسبت ہے، وہ اس نسبت سے الگ چیز ہے، جو کسی محل کو اور قوت حاملہ کو اس چیز سے ہوتی ہے جس کا اس محل میں حلول ہو، اور نہ اس مقدار کو اور اکی قوت سے وہ نسبت ہے جو کسی وضع والی شے کو دوسری وضع والی چیز سے ہوتی ہے۔
بلکہ ہم پھر ابتدا سے یوں گفتگو کرتے ہیں کہ اور اکی قوت کو یقیناً اس شکل سے کسی قسم کا علاقہ ضرور ہے، اب سوال ہوتا ہے، کہ یہ علاقہ آیا کوئی وضعی علاقہ ہے، مثلاً مجاورت محاذات یا اسی قسم کے جو وضعی علاقے خارجی اجسام میں ہوتے ہیں، یا وضعی علاقہ نہیں ہے، پہلی صورت تو ناممکن ہے اس لئے کہ اس فرضی شکل کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے اور اک کرنے والے انسان کے وہ نہ اوپر ہوتی ہے اور نہ نیچے، نہ داہنے طرف ہوتی ہے اور نہ بائیں طرف، نہ آگے نہ پیچھے جب یہ احتمال صحیح نہیں ہے، تو دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی دونوں میں وضعی علاقہ نہ ہو، لیکن تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ قابلیت کا علاقہ بھی نہیں ہو سکتا یعنی اس خیالی متشکل امر کو اور اکی قوت کی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے جیسا کہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا، اور جس طرح قوت اور اکی اس کی قابل نہیں بن سکتی، اسی طرح وہ مقبول بھی نہیں بن سکتی، یعنی اور اکی قوت کو اس خیالی متشکل امر کی صورت قرار دی جائے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اور اکی قوت دراصل اسی خیالی صورت کی صلاحیت و قوت کا نام ہے، پھر ایسی چیز جو بالقوۃ مدرک اور معلوم ہے، وہی اس چیز کی صورت کیسے بن سکتی ہے جو بالفعل مُدرَک ہے (الغرض جو چیز بالفعل ہے اسی کو مادۂ قابلہ اور جو بالقوۃ ہے اس کو مقبول کیسے قرار دیا جا سکتا ہے، اور جب یہ سارے شقوق غلط ٹھیرے، تو یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں (یعنی اور اکی قوت اور خیالی شکل م) میں فاعل اور مفعول ہونے کا علاقہ ہے، اب یہ تو نہیں ہو سکتا کہ اسی متشکل مقدار کو اور اکی قوت کا فاعل قرار دیا جائے، کیونکہ بجائے خود

یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے، کہ مقداری امور ان چیزوں کے فاعل اسباب نہیں ہو سکتے جن کا وجود ان سے مبائن اور جدا ہو، نیز یہ ایک وجدانی حقیقت ہے، کہ ادراکی قوت کو ہم اپنے اندر ہمیشہ باقی پاتے ہیں، لیکن خیالی صورتیں ہوں، یا اس قسم کی جو بھی صورتیں ہوں ان کی حالت یہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو آتی جاتی رہتی ہیں، کبھی غائب ہو جاتی ہیں، پھر پلٹ کر دماغ میں آجاتی ہیں پس اب یہی شکل متعین ہوئی، کہ خیالی قوت ان خیالی اشکال کی یا خود فاعل ہے یا جو ان اشکال کا فاعل ہے اس کے فعل میں یہ واسطے کا کام انجام دیتی ہے، یا اس فعل میں فاعل کی وہ شریک ہے۔

اب اگر اس خیالی قوت کو مادی قوت قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں اس کی فاعلانہ تاثیر میں کچھ نہ کچھ "وضع" کی صفت کو ضرور دخل ہوگا اور قاعدہ ہے کہ وضع کی دخل اندازی جس چیز کی تاثیری عمل میں ضروری ہوگی، ایسی چیز انھی امور پر اثر انداز ہو سکتی ہے، جو خود وضع کی صفت سے موصوف ہوں، یا ان کے محل میں وضع کی صفت پائی جاتی ہو، مثلاً آگ انھی چیزوں کو گرم کر سکتی ہے جو کسی خاص سمت اور جہت میں اس سے مجاورت اور اتصال کا تعلق رکھتی ہوں، یا آفتاب انھی چیزوں کو روشن کر سکتا ہے، جو اس کے مقابل ہوں، مگر ظاہر ہے، کہ خیالی صورت کو عالم کے کسی سمت اور گوشے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کوئی یہ نہیں سوچ سکتا کہ خیالی صورت کہاں پر پائی جاتی ہے اور اس کی جگہ کہاں ہے، علاوہ اس کے خیالی صورت کی پیدائش اور حدوث ہمیشہ دفعۃً ہوا کرتا ہے، یعنی وہ جب پیدا ہوگی اچانک پیدا ہوگی (اور جسمانی قوت سے جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ تدریجی طور پر آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے) نیز جسمانی قوت کے متعلق یہ ناممکن ہے، کہ جس صورت کی پیدائش اسی کی وجہ سے ہوئی ہو، اس صورت کی پیدا ہونے سے پہلے اس جسمانی قوت کو اس سے کسی قسم کی کوئی نسبت حاصل ہو، اس لئے کہ جو چیز ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی ہے اس سے کسی چیز کو کوئی نسبت کیا حاصل ہو سکتی ہے، حالانکہ جسمانی قوتیں جب کسی چیز میں اثر انداز ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ان کو اس چیز سے جس پر وہ اثر انداز ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کی نسبت ضرور حاصل ہونی چاہیے، خواہ اس نسبت کا حصول شے کے موجود اور پیدا ہونے سے

پہلے بطور ذاتی قبلیت کے ہو، یا زمانی قبلیت کے اسی لئے ان جسمانی اثر انداز قوتوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے، کہ جس مادے میں ان کا پیدا کیا ہوا اثر ظاہر ہوگا اسی مادے سے ان جسمانی موثر قوتوں کو کسی قسم کی نسبت اثر کی پیدائش سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔

جیسا کہ آگ اور سورج کی تاثیری عمل کا حال ہے اب اس بناء پر سوچنا چاہئے کہ خیالی قوت کا تعلق بھی اگر وضع سے ہوگا، تو چاہیے، کہ خیالی صورتوں کے حصول اور پیدائش سے پہلے اس خیالی قوت کو خیالی صورتوں کے مادے کے ساتھ وضعی نسبت حاصل ہوگی، اور ثابت ہوچکا ہے کہ خیالی صورتوں کے لئے مادہ نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں پر تاثیری عمل کرنے والی قوت جسمانی اور مادی قوت نہیں ہوسکتی، یعنی مادی اور جسمانی قوت کسی طرز اور کسی طریقے سے خیالی صورتوں کو کسی طرح متاثر نہیں کرسکتی الحاصل جب خیالی قوت اور خیالی صورتوں کے درمیان وضعی اور جسمانی علاقہ نہیں ہے، اور دونوں میں کسی قسم کے علاقے کا ہونا یہ بھی نہیں ہوسکتا اس لئے معلوم ہوا کہ خیالی صورتوں کا مبدء اور سبب کوئی غیر جسمانی امر ہے، اس لئے مادے اور مادی علائق سے خیالی قوت کا مجرد ہونا ضروری ہے، یہ تھی دلیل کی وہ تقریر جس کا بیان کرنا یہاں مقصود تھا؛

خلاصہ یہ ہے، کہ خیالی صورت وضع کی صفت سے پاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جو وضع سے پاک ہو اس کا حصول کسی وضع رکھنے والی شے میں نہیں ہوسکتا، جس سے معلوم ہوا کہ خیالی صورت کا قیام جسمانی قوت میں نہیں ہوسکتا یعنی نہ جسمانی قوت اس کی قابل ہوسکتی ہے، اور نہ اس کی فاعل، اور نہ یہ صورت ہوسکتی ہے، کہ وضعاً دونوں میں مغائرت ہو، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی مدرک کوئی مجرد قوت ہے، یہ مجرد قوت قوت عاقلہ تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ عقل کے مدرکات و معلومات انقسام پذیر نہیں ہوسکتے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہوچکا ہے کیونکہ عقل کے مدرکات تو کلی امور ہوتے ہیں، نیز عقل جب عقل بالفعل ہوجاتی ہے تب اپنے معقولات کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے، وہ معقولات کے ادراک کرنے کی حیثیت سے خیالی امور

کی مدرک نہیں ہو سکتی ہے، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی ادراک کرنے والی قوت عقل کے سوا کوئی دوسری قوت ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ خیالی قوت بھی مجرد اور مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہے،

اسی دعوے کی دوسری دلیل وہ ہے، جس پر افلاطن الالٰہی نے نفس کے مجرد ہونے کو مبنی کیا ہے، اور اسلامیوں میں سے بعض اہل تحقیق نے اس کی یہ تقریر کی ہے، کہ ہم ایسی صورتوں کا خیال کرتے ہیں جن کا خارج میں قطعاً وجود نہیں ہوتا مثلاً پارے کے دریا کا تخیل، یا یاقوت کے پہاڑ کا خیال، ہم ان صورتوں کو باہم ایک دوسرے سے اپنے ذہن میں ممتاز اور الگ الگ محسوس کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ یہ خیالی صورتیں وجودی امور ہیں، آخر وہ وجودی کیوں نہ ہوں؟ ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ مثلاً زید کا ہم پہلے خیال کرتے ہیں، اور اس کے بعد پھر زید ہی کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں صورتوں جن میں ایک خیالی صورت ہے، اور دوسری محسوس صورت ہے، دونوں میں کھلا ہوا بیّن فرق ہے، اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوتیں تو ان کے متعلق اس قسم کے احکام ثابت نہ ہوتے، اب یہ تو ناممکن ہے، کہ ان صورتوں کا محل کوئی جسمانی شئے ہو، یعنی اس مادی جسمانی عالم سے اس کا تعلق ہو، یہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہمارا پورا بدن ان تمام خیالی صورتوں کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا یعنی خیالی صورتوں کی کثرت کے مقابلے میں ہمارے بدن کو وہی نسبت ہے، جو کسی کثیر شئے کو قلیل سے ہوتی ہے، پھر اتنی بڑی بڑی صورتوں کا انطباق اتنی چھوٹی مقدار پر کیسے ہو سکتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کہ بعض صورتوں کے متعلق تو یہ مانا جائے، کہ ہمارے بدن میں چھپی ہوئی ہیں، اور بعض اس ہوا میں منطبع ہیں جو ہمیں گھیرے ہوئے ہے، اس لئے کہ اس ہوا کا شمار ہمارے بدن کے اجزا میں نہیں ہے اور نہ ہوا کو ہم اپنے نفس کے افعال واعمال کا آلہ قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہیئے تھا کہ ہوائی پراگندگی اور انتشار سے خود ہمیں اذیت ہوتی اور چاہیئے تھا کہ ہوا کے تغیرات کا علم ہمیں اسی طرح ہوتا جس طرح اپنے بدن کے تغیرات کا علم ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں کا محل کوئی غیر جسمانی امر ہے یعنی نفس ناطقہ ہی دراصل ان کا محل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ مجرد ہے

افلاطون الٰہی نے جس دلیل پر، اعتماد کیا ہے اس کی پوری تقریر یہی تھی، اور جو ہمارا مقصد ہے، اس کیلئے بھی یہ برہانی حجت ہے، لیکن قوم کا عام خیال یہی ہے، کہ نفس کو عقلی مفارقات اور غیر مادی مجردات کے سلسلے میں داخل کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے گئے ہیں، انہی دلیلوں میں سے یہ بھی اسی دعوے کی دلیل ہے، حالانکہ یہ دلیل ہو یا جو دلیلیں اسی کے مانند ہیں، ان میں سے کسی دلیل سے "نفس کے مجرد" ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، فلسفے والوں کی جتنی کتابیں میری نظر سے گزری ہیں، ان میں کسی کتاب میں اس مسئلے کی تحقیق مجھے نہیں ملی اور یہ بات کہ خیالی قوت بھی مجرد ہے نیز اس مادی عالم سے خیالی قوت کے مجرد ہونے کی جو کیفیت ہے، اور عقل و معقول کے مجرد ہونے کی جو حالت ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے، اور عقل کی قوت خیالی قوت سے بھی مجرد ہے، ان تمام مسائل کے متعلق بھی کوئی قابل تشفی تحقیق ان کتابوں کے ذریعے سے میسر نہ آئی بلکہ دراصل ان مسائل کے متعلق حق تعالیٰ سے مجھ پر کرم فرمائی ہوئی، اس نے ان کی طرف میری راہنمائی کی اس عظیم نعمت پر میں اس کا شکر ادا کرتا ہوں، اور اس کے حمد کا گیت گاتا ہوں، (چونکہ اہل فلسفہ کی کتابوں میں ان مسائل کی پوری تحقیق نہیں کی گئی ہے اس لئے افلاطون الٰہی کے اس برہان پر) دو طریقوں سے دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ ان خیالی صورتوں کے لئے ضرور ہے، کہ مختلف جہات میں ان کا پھیلاؤ اور امتداد وزیادتی ہو، ورنہ وہ خیالی صورت باقی نہ رہے گی، مثلاً کسی مربع کا اگر ہم خیال کریں گے، تو ضرور ہے، کہ اس مربع کا ایک حصہ دوسرے حصے سے ممتاز ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ مربع کی شکل ہی نہ ہوگی، بہر حال جب وہ مربع ہوگا تو یقیناً اس کی کوئی خاص شکل اور مخصوص وضع ہوگی اب اس خیالی شکل کا نفس میں جب حلول ہوگا، تو نفس یا اسی شکل کو اختیار کرکے اسی کے ساتھ متشکل ہو جائے گا، یعنی مثلاً نفس مربع شکل اختیار کرلے گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس مجرد باقی نہ رہا بلکہ جسمانی امر ہوگیا، اور اگر نفس مربع شکل کے ساتھ متشکل ہوکر مربع نہیں ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مربع والی شکلیں نفس میں موجود ہی نہیں ہیں صاحب مباحث مشرقیہ (امام رازی) نے اس اعتراض کے متعلق لکھا ہے، کہ یہ بڑا قوی اعتراض ہے

مجھ پر اب تک اس کا ایسا جواب واضح نہیں ہوا ہے جس کا ذکر اپنی کتاب میں کرسکوں
میں کہتا ہوں کہ جو چیز عالم ہو، اس کے سامنے کسی علمی صورت کے حاضر
ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں، کہ صورت علمیہ کا عالم کی ذات میں حلول ہو جاتا ہے،
بلکہ اس حاضری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی عالم اور صورت علمیہ میں عینیت اور
اتحادی رشتہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ اپنی ذات کا نفس کو جو علم ہے، اس میں یہی صورت
پیش آتی ہے، اور یہ پہلی صورت ہے دوسری صورت یہ ہے، کہ علمی صورت کا عالم
کی ذات میں حلول ہو جائے، جیسا کہ اپنے صفات کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں
یہی ہوتا ہے، یا جیسا کہ جوہر عاقل میں معقولات کے حصول کی یہی کیفیت ہے،۔
تیسری صورت یہ ہے کہ (صورت علمیہ عالم کی معلول ہو) یعنی عالم اور
صورت علمیہ میں معلولیت کا علاقہ ہو جیسا کہ ممکنات کو حق تعالیٰ ان کی مفصل صورتوں
کے ذریعے سے جو جانتا ہے، اس میں حضور کی یہی کیفیت ہے (پس میں جواباً کہتا ہوں)
کہ خیالی صورتوں کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں حضور کی تیسری صورت ہے،
اور اسی جواب سے وجود ذہنی کے مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، یعنی وجود ذہنی
کے ماننے والوں پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ ان کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتا
ہے کہ نفس گرم و سرد، گول، مربع وغیرہ ہو جائے کیونکہ معترضوں نے وجود ذہنی پر
اعتراض کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ نفس جب کرویت کا تصور کرتا ہے اور اس تصور
کے وقت کرویت کی صورت کا قیام نفس میں ہو جاتا ہے، تو لازم آتا ہے کہ نفس کروی
ہو جائے، کیونکہ "یہ چیز کرہ ہے"، اور "اس چیز میں کرے کی صورت پائی جاتی ہے"
ان دونوں میں فرق نہیں ہے،
اعتراض کے ازالے کی یہ صورت ہے، کہ نفس میں کرے کی صورت کا تمثل ہو یا
کسی اور چیز کا اس تمثل کی وہی حالت ہے، جو آئینے میں صورتوں کے تمثل کی کیفیت
کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آئینے میں صورتوں کے تمثل کی جو کیفیت مشاہدے میں آتی ہے
اس میں یہ نہیں ہوتا کہ صورتوں کا آئینے میں انطباع ہوتا ہے اور نہ اس ہوا میں
صورتوں کا قیام ہوتا ہے جو آئینے کو محیط ہوتی ہے اسی طرح آئینے والی صورت بجنسہ مادی
صورت بھی نہیں ہے، کیونکہ اس پر تو ہم دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ مادی صورت اس

لائق نہیں ہے کہ وہ بالفعل یا بالقوۃ مدرَک اور معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ جب یہ تمام شقوق صحیح نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ، آئینے میں جن صورتوں کا تمثل ہوتا ہے، یہ صورتیں معلق ہیں اور نفس ہو، یا اس کے سوا اور کسی قسم کا خارجی مادہ ہو، اس میں یہ صورتیں نہیں چھپتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اس مقداری صورت کے لئے جب یہ جائز ہے، کہ وہ ایسی چیز میں چھپ سکتی ہے، جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی یعنی جیسا کہ ہیولی اولی کا حال ہے) بہرحال جب یہ جائز ہے، تو پھر اس مقداری صورت کا انطباع ایسے چھوٹے جسم میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دماغ کے کسی جزء میں اس کا چھپنا زیادہ قرین صواب ہے اس لئے کہ کسی بڑی شکل اور چھوٹی شکل میں جو مناسبت ہے، وہ یقیناً اس مناسبت سے بہت زیادہ قوی ہے جو کسی بڑی شکل، اور اس چیز میں ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شکل ہی نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ بڑی شکلوں اور بڑی صورتوں کا کسی ایسی جسمانی قوت میں حلول جائز ہو سکتا ہے جس کی مقدار چھوٹی ہو، اور اس بنیاد پر قوت مدرکہ میں مقداری صورت کے حصول کی وجہ سے قوت مدرکہ کا مجرد ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، میں جواب میں کہتا ہوں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہیولی نہ تو کوئی مجرد چیز ہے اور نہ واقع میں وہ کوئی غیر مقداری ہستی ہے یعنی مقدار کا اس میں نہ پایا جانا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہیولی بذات خود ایک امکانی وجود ہے، اور اس کو اپنی ذات سے بذات خود کسی قسم کا تحصل میسر نہیں ہے، یعنی اسے نہ اس قسم کا تحصل میسر ہے جو غیر انقسامی امور کے تحصل کا حال ہے مثلاً نقطے اور عقل کی تحصل کی جو کیفیت ہے، اور نہ اس قسم کا تحصل اس کو میسر ہے، جو انقسام پذیر امور کے تحصل کی حالت ہوتی ہے، یعنی اجسام اور مقداروں کے تحصل کی جو حالت ہے، اگرچہ واقع میں ہیولی ان دونوں امور سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا، بہرحال اسی عدم تحصل کی وجہ سے ہیولی دونوں قسم کی چیزوں کو قبول کر لیتا ہے، باقی ایسی چیزیں جو بالفعل تحصل کی سرمایہ دار ہیں، تو ان کی حالت یہ نہیں ہے اس لئے کہ جو چیزیں مقدار والی نہیں ہیں، جیسے وحدت و نقطہ وغیرہ تو یہ مقدار کو قبول نہیں کر سکتیں اور جو چیزیں مقدار والی ہیں وہ نہ ان

چیزوں کو قبول کر سکتی ہیں جو غیر مقداری ہیں اور نہ کسی ایسی مقدار کو جو ان کی غیر ہو،
نیز اسی سلسلے کی ایک بات یہ سمجھی ہے، کہ ایسی دو مقداریں جن میں
باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کر دیا گیا ہو، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے،
دونوں مقداریں برابر برابر ہوں گی یا ایک کچھ زاید ہو گی، بر تقدیر ثانی یعنی زیادتی
کی صورت میں ناگزیر ہے کہ جو بڑھوتری پیدا ہو گی برابر ہونے کے بعد جو حصہ باقی
بچے گا اسی سے اس بڑھوتری کا تعلق ہو گا، اب اس کے بعد سوچنا چاہئے
کہ بڑی مقدار رکھنے والی شکل جب کسی چھوٹے جسم میں چھپے گی، تو یقیناً اس کا وہی
حصہ چھپے گا جو اس چھوٹے جسم کی مقدار کے مساوی ہو گا اور بڑی مقدار والی شکل
کا بچا ہوا حصہ چھپنے سے باہر رہ جائے گا، جس کا یہی مطلب ہوا کہ بڑی
مقدار والی شکل کا حلول کمی مقدار رکھنے والے جوہر میں ناممکن ہے؟

اسی طرح جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ (مقداری صورتوں کا انطباع
جوہر مجرد میں نہیں ہوتا) انھوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ افلاطون کو اس دلیل
سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے، کہ نفس ناطقہ اجسام اور مثالی امور سے مجرد ہے) یہ
تقریر کی ہے، کہ مقداری صورتوں کے محل کو اگر مقدار اور کم سے مجرد قرار دیا جائے گا، تو
ایسی صورت میں پھر یہ بات یعنی حال کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے محل کے مطابق
اور مساوی ہو غیر ضروری ہو جاتا ہے، مگر ان کا یہ دعوے صحیح نہیں ہے) اور اس
کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کہ مقداری اور غیر مقداری امور میں
مقارنت اور اتصال کا واقعی تعلق ناممکن ہے، اور ان میں جس قسم
کی مقارنت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا حال وہ نہیں ہے جو مقدار
کا ہیولی کے ساتھ ہے جیسا کہ متعدد بار اس مسئلے کو دہرا دہرا کر بیان
کیا گیا ہے۔

خیالی قوت کے مجرد ہونے کی اور دلیل یہ ہے کہ
سیاہی کے متعلق ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سفیدی کی ضد ہے،
اور قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے والے
کے سامنے ضرور ہے کہ دونوں چیزیں حاضر ہوں جن کا

مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اور ذہن کے لئے سیاہی اور سفیدی کا حصول ضروری ہے
اسی کے ساتھ یہ بدیہی مسلمہ ہے، کہ اجسام اور مواد میں سیاہی اور سفیدی کا جمع
ہونا ناممکن ہے، پس ثابت ہوا کہ جس محل میں دونوں کا حضور ہوتا ہے، اس
کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسمانی ہو، اور ظاہر ہے کہ جزئی صورت
جس میں کثیرین (بہت سی چیزوں) کی شرکت ممنوع ہو، یعنی جو کلی نہ ہو، اس کا ادراک
عقل (مدرک کلیات) نہیں کرسکتی، پس معلوم ہوا کہ ان کا ادراک خیالی قوت ہی
کرتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ خیالی قوت ہر قسم کے مواد سے مجرد اور پاک ہے،
اس پر یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ تضاد کا تعلق تو سیاہی اور سفیدی کی ذات
میں ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان دونوں کا جہاں کہیں تحقق ہو، وہاں
تضاد پایا جائے، اس اعتراض کے نادرست ہونے کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ہوسکتا ہے
کہ سفیدی و سیاہی میں تضاد کا علاقہ اسی قسم کے محل تک محدود ہو۔ جو ان دونوں
سے متاثر اور منفعل ہوتے ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ جب جسم میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے،
اس میں ایک خاص قسم کا تغیر پایا جاتا ہے اور اس پر مخصوص آثار و نتائج مرتب
ہوتے ہیں، مثلاً قوت بینائی میں اس سے انقباض پیدا ہوتا ہے، اسی طرح جب
کسی جسم میں سفیدی پائی جاتی ہے، تو اس میں بھی ایک خاص قسم کا تغیر پیدا ہوتا
ہے اور خاص قسم کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، بہرحال یہ تو محل انفعالی کا حال
ہے، لیکن ادراکی محل کی یہ کیفیت نہیں ہوتی یعنی وہ ان دونوں (سیاہی و سفیدی)
سے متاثر اور منفعل نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے تغیرات و انقلابات کا اس میں ظہور
ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے محل پر دونوں طاری ہوتے ہیں اور دونوں کا ازالہ ہوتا رہتا
ہے، اس میں دونوں اکٹھے بھی ہوتے ہیں اور دونوں معاً جدا بھی ہوتے ہیں،
با ایں ہمہ محل کا جو حال پہلے تھا وہی بعد کو باقی رہتا ہے، اور یہ بات تو اس وقت
کہی جاتی ہے جب خیال کو ان دونوں کا (سفیدی و سیاہی) کا محل قرار دیا جائے،
لیکن جو میری تحقیق ہے، کہ ان صورتوں کا خیالی قوت کے لئے حصول اور ان صورتوں
کی خیالی قوت سے پیدائش دونوں باتیں بجنسہ ایک ہی چیز ہے، اس لئے کہ
خیالی قوت کو ان دونوں سے (سفیدی و سیاہی) فاعلیت کی نسبت ہے،

نہ کہ انفعالی قبول کا تعلق ہے، (یعنی خیالی قوت ان کو پیدا کرتی ہے نہ کہ صرف
ان کو قبول کرتی ہے) اگرچہ اس باب میں قبول کرنا اور ان کا پیدا کرنا یعنی قابلیت
اور فاعلیت دونوں ایک ہی بات ہے جیسا کہ مفارقات اور عقلی مجردات کا حال
ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ وہاں موضوع کے ساتھ
مادی انفعال کا تعلق ہو، جہاں یہ شرط نہ ہوگی وہاں تضاد کا تحقق نہ ہوگا پس کسی
غیر مادی محل میں یا فاعلی جوہر میں اگر ان کا اجتماع ہو، تو یہ ناممکن نہیں ہے، یہاں
کسی کہنے والے کو یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے، کہ ہم جب سیاہی اور سفیدی، یا سردی
گرمی کو سوچتے ہیں، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ خود ان امور کا انطباع ہمارے
اندر نہیں ہوتا، بلکہ فقط ان کی صورتیں اور مثالیں ہمارے اندر چھپتی ہیں اسی لئے، ان
کے انطباع سے ہمارے نفس کا گرم و سرد یا سیاہ سفید ہونا لازم نہیں آتا۔

اس اعتراض کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ سیاہی و سفیدی کی صورت جن
چیزوں کو تم قرار دیتے ہو، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان کی حقیقت کیا
سفیدی وہ سیاہی کی ہی حقیقت ہے یا ایسا نہیں ہے، اگر ان کی حقیقت وہی ہے جو سیاہی و سفیدی
کی حقیقت ہے، اور اسکے بعد نفس میں انکا انطباع ہوا ہے، تو ان امور کی صورتوں کا انطباع درحقیقت
ایسی چیزوں کا انطباع ہے جنکی حقیقت سفیدی و سیاہی ہے اور جو واقع میں سیاہی و سفیدی ہی ہیں
یا مثلاً وہ خود حرارت و برودت استقامت و استدارہ ہے، جس کا مطلب یہی ہوا
کہ جب ان کا نفس میں انطباع ہو، تو اس کے بعد نفس حار و بارد، مستقیم و مستدیر،
سیاہ و سفید بھی ہو، ظاہر ہے کہ ان صفات سے جو چیز موصوف ہوگی وہ جسم ہوگی،
پس لازم آیا کہ نفس کو جسم تسلیم کیا جائے، اور اگر وہ صورتیں جن کا نفس نے تصور کیا
ہے، ان کی حقیقت وہی نہیں ہے جو سفیدی و سیاہی حرارت و برودت وغیرہ
کی ہے، تو ایسی صورت میں شے کے ادراک کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ مدرک اور معلوم
کی ماہیت کا نفس میں انطباع ہوتا ہے، نیز ہم وجداناً یہ جانتے ہیں کہ جب ان امور کا
ہم تخیل کرکے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو اس وقت ہمیں سیاہی و سفیدی حرارت و
برودت ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور ٹھیک اسی قسم کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسے خارج میں
ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، پس مسئلے کی اصل تحقیق وہی ہے، جو میں پہلے بیان کرچکا ہوں

کہ نفس کو ان صورتوں کے ساتھ فاعلیت اور ایجاد کی نسبت ہوتی ہے اور یہ نسبت اس
نسبت سے زیادہ استوار و محکم ہے جو کسی محل منفعل کو اپنے حال سے (یا صفت کو موصوف
سے ہوتی ہے) اس لئے کہ فاعلیت کی نسبت وجوب کی نسبت ہے، اور قابلیت
و انفعال یہ امکان کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت
سے زیادہ موکد اور مضبوط ہوتی ہے، ایک اور دلیل خیالی قوت کے تجرد کی یہ ہے
کہ ہر وہ چیز جو جسم ہے یا جسمانی ہے چونکہ اس میں تقسیم ہونے کی صلاحیت
پائی جاتی ہے، اس لئے اس میں دو متضاد امور کا اجتماع جائز ہے، یعنی اس کے
بعض حصے میں سیاہی کا اور بعض میں سفیدی کا قیام ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے مثلاً
ابلق اجسام کا جو حال ہے بعض میں حرارت اور بعض میں برودت کا قیام ہو سکتا ہے
مثلاً ایسا آدمی کہ اس کے جسم کا کچھ حصہ آگ سے گرم ہو، اور بعض حصہ پانی سے
ٹھنڈا کیا گیا ہو، یا ایسا جسم جس کا بعض جزء کسی جسم کے محاذی اور بعض حصے
اس کے محاذی نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جسم میں دو متضاد اور متناقض امور
کا اجتماع مذکورۂ بالا طریقے سے ہوا کرتا ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جسمانی امور میں
موضوع کی وحدت کے ساتھ کسی دوسری وجہ سے کثرت موضوع کا بھی تحقق ہو سکتا
ہے، لیکن نفس ناطقہ کا یہ حال نہیں ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص
خیالی جزئی امر کا وہ عالم بھی ہو، اور پھر اسی سے اسے جہل بھی ہو، مثلاً زید کے
کاتب ہونے کا بھی ہمیں علم ہو، اور ہم اس کی اسی صفت سے جاہل و ناواقف بھی
ہوں یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایک چیز کی ہم میں خواہش بھی ہو، اور اس سے نفرت
بھی ہو، محبت بھی ہو، اور عداوت بھی ہو، ایک ہی آدمی کے لئے ناممکن ہے کہ
کسی چیز کا وہ خواہاں بھی ہو اور پھر اس سے متنفر بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ آدمی کی
ادراکی اور شوقی قوت جسمانی قوت نہیں ہے، اور چونکہ وہ عقلی قوت (مدرک کلیات)
بھی نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ عالم اجرام سے یہ قوت بالاتر اور مجرد ہے، لیکن بایں ہمہ
عالم معقولات تک بھی اس کی رسائی نہیں ہے، باقی یہ احتمال کہ باوجود جسمانی ہونے کے
خیالی قوت کا شمار ان چیزوں میں کیا جائے جو انقسام پذیر نہیں ہوتیں جیسے نقطے کا
حال ہے، تو اس احتمال کی تغلیط پہلے ہو چکی ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ نقطہ تو (خط) کی

انتہا کا نام ہے، اور شے کی انتہا کیلئے یہ ناممکن ہے کہ اس میں کسی ایسی چیز کا حلول ہو، جو اس انتہا کی محل میں حال نہیں ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ فلک کے متعلق ان لوگوں کا خیال ہے، کہ اس کے کسی جزء میں ایسے عرض کا قیام نہیں ہو سکتا، جو کسی دوسرے جزء میں قائم ہونے والے عرض کی ضد ہو، جس سے معلوم ہوا کہ ایسا جسم بھی ہو سکتا ہے جس کے دو الگ کناروں میں دو ضدوں کا قائم ہونا ناجائز ہے، جب فلک میں ایسا ہو سکتا ہے اور عقل اسے جائز قرار دیتی ہے، اور باوجو اس کے وہ جسم ہے، پھر اسی طرح کیوں یہ جائز نہ ہو کہ قلب انسانی یا روح بخاری کا بھی یہی حال اس لئے ہو، کہ ان میں اور فلک میں مشابہت پائی جاتی ہو، میں اس اعتراض کے جواب میں کہوں گا، کہ دو متقابل و متضاد امور کا فلک کے جرم میں جو اجتماع ناجائز ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان امور میں تضاد کا علاقہ پایا جاتا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی بھی فلک میں صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ ہوا کا حال ہے، کہ اس میں نہ سیاہی پائی جا سکتی ہے اور نہ سفیدی جس کی وجہ یہی ہے، کہ ہوا میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی قبول کرنیکی صلاحیت نہیں ہے، البتہ اگر اس کے کسی جزء میں ان دونوں ضدوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی تو قطعاً دوسرے جزء میں بھی دوسری ضد کا پایا جانا ممکن ہوتا، نیز فلک میں اگر اس قسم کے اضداد نہیں پائے جاتے ہیں تو اسی فلک میں دوسرے متقابل امور پائے جاتے ہیں، مثلاً ایک شے کے اعتبار سے فلک کا ایک جزء مماست اور اتصال کی صفت سے موصوف ہوتا ہے اور دوسرا جزء اس صفت سے محروم ہوتا ہے مثلاً فلک القمر کے ایک جزء کی کرۂ نار کے کسی ایک جزء سے مماست ہوتی ہے یعنی اس کا ایک جزء اس کے ایک جزء کو چھوتا ہے، لیکن اسی فلک القمر کا دوسرا جزء کرۂ نار کے دوسرے جزء سے مماست کا تعلق نہیں رکھتا، بلکہ عطارد کے کرے سے مماس ہوتا ہے، اسی طرح فلک کا ایک جزء شمالی ہوتا ہے اور دوسرا شمالی نہیں بلکہ جنوبی ہوتا ہے بعض حصہ اس کا شرقی ہے اور بعض غربی الغرض اس قسم کے متقابل امور فلک میں بھی پائے جاتے ہیں الحاصل اس دعوے کے ثبوت کے یہی قوی دلائل اور قطعی براہین ہیں،

ان کے سوا بھی زیادتی بصیرت کے لئے دوسری باتیں بھی بیان کی جا سکتی ہیں، جن کا ذکر ہم نے علم النفس اور علم المعاد کے مباحث میں کیا ہے، یاد رکھنا چاہیئے کہ قوت خیالی کے تجرد کا مسئلہ بہت قیمتی مسئلہ ہے "نشأۃ ثانیہ" اور "الحیوۃ الاخری" کے جاننے میں اس نظریے سے بہت کچھ نفع اٹھایا جا سکتا ہے جیسا کہ عنقریب تم اس سے واقف ہو گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اس کی وجہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں منجملہ ان مشکلات کے ایک دشواری تو وہی ہے جس کی وجہ سے بعض حکماء مشائیہ حکیم اسکندرانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ایسے نفوس جو ارتقاء پا کر بالفعل عقل کے درجے تک نہیں پہنچے"، وہ ہمیشہ کے لئے فنا اور برباد ہو جاتے ہیں اور بالکلیہ باقی نہیں رہتے، شیخ نے اس مشکل کو سخت دشوار قرار دیا ہے اور اپنے بعض رسالوں میں اس کے حل میں وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں، مثلاً "المبدأ والمعاد" نامی رسالے میں یہی کیا ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ اگر نفس میں عقلی قوت کے سوا کوئی اور دوسری ایسی غیر جسمانی قوت نہ مانی جائے، جو اپنے سلسلہ کمال میں قوت سے فعل کے دائرے تک پہنچتی ہے تو ایسی صورت میں ہیولانی عقول کی بربادی اور فنا پذیری کا دعویٰ یعنے ابدان کی بربادی کے بعد ان کا ہمیشہ کے لئے برباد و تباہ ہو جانا ایک ایسا مسئلہ قرار پاتا ہے جس کے حق ہونے میں میرے نزدیک شبہہ نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ ایسی چیز جو قوت و استعداد کی حالت میں رہتی ہے اپنے بالفعل ہونے کے اعتبار سے ان کے وجود کی ضمانت کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی ہو سکتی ہے، یا یہ ہو کہ جس چیز کی اس میں صلاحیت و استعداد تھی وہ صلاحیت و قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کے درجے تک ترقی کر جائے یا خود تو اسی صلاحیت و قوت کی حالت میں باقی رہے لیکن جس چیز سے استعداد و صلاحیت کی یہ حالت پیدا ہوئی اس کے طفیل میں وہ باقی رہے، بہر حال فعلیت کی دو شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے ذریعے سے وہ باقی رہ سکتی ہے یعنی یا وہ چیز بالفعل ہو، جو اس سے پہلے ہوتی ہے یا وہ حالت بالفعل ہو، جو اس کے بعد طاری ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، بلکہ پہلی صورت زائل ہو جائے اور دوسری حاصل نہ ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی قوت و استعداد بالکلیہ باطل ہو جائیگی

اسی بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ اگر انسان میں بجز طبعی مادی صورت کے اور کوئی صورت نہ ہو، اور اسی طبعی صورت کے ساتھ ہیولانی عقلی قوت کا قیام مانا جائے، تو بدن انسانی کی بربادی کے ساتھ اس ہیولانی عقلی قوت کا برباد ہو جانا ناگزیر ہے، اور (مرنے کے بعد) وجود انسانی کا کوئی قابل اعتبار معتد بہ جزء ایسی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا، حالانکہ تمام الٰہی شریعتوں میں اس کی کھلی ہوئی تصریحیں موجود ہیں کہ ہر قسم کے انسانی نفوس (مرنے کے بعد) باقی رہتے ہیں، خواہ سعید ہوں، یا شقی، کامل ہوں یا ناقص عالم ہوں یا جاہل،

فصل

یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضاء ہے، اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات ہی ہے، بعض لوگ جو نفوس ناطقہ کی قدامت کے قائل ہیں ان کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ اسے نفوس کی ذات کا اقتضاء اور لوازم ذات میں اس کا شمار کرتے تھے، قصہ یہ ہے کہ حکمائے راسخین کے بعض سربرآوردہ لوگ مثلاً افلاطن اور جو اس کے ہم نوا ہیں ان کے کلام سے کچھ اسی قسم کی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن ان لوگوں کے اس بیان کو دقیق رمز قرار دیتے ہوئے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کیونکہ عام لوگوں کی رسائی ان رموز تک مشکل ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کو مختلف حالات و اطوار سے گزرنا پڑتا ہے، اور ایسی مختلف نشأتوں سے انھیں سابقہ پڑتا ہے، جن میں بعض نشأت تو ایسی ہے، جو نفوس کی پیدائش سے پہلے وقوع پذیر ہوتی ہے اور بعضوں کا ظہور نفوس کی پیدائش کے بعد ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی قطعی ہے، کہ معلم اول ارسطو طالیس کے بعد جو معتبر حکماء گزرے ہیں، مثلاً خود ارسطو کے شاگرد جیسے ثامسطیوس فرفوریوس اسکندر افرودیسی اور ان کے متبعین مثلاً فارابی شیخ ابن سینا، اور جو لوگ ان کے ہم رتبہ ہیں یہ سب کے سب صراحتہً یا ضمناً، یا استلزاماً اس کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ کے لئے ایک قسم کی عقلی کینونت (پیدائش) ثابت ہے، یعنی جب علم اور تجرد وغیرہ کے

صفات و کمالات سے نفس ناطقہ مکمل ہو جاتا ہے، اور عقل مستفاد کے درجے تک پہنچکر عقل بسیط ہونے میں عقل فعال کے ہم رتبہ ہو جاتا ہے، (تو یہی) حالت نفس ناطقہ کی ایک خاص قسم کی کینونت (پیدائش و بود) ہوتی ہے پھر چونکہ ان لوگوں کا خیال ہے، کہ ہر عقل بسیط کو اپنی ذات اور لوازم ذات کا تعقل ہوتا ہے، اور جو چیز نہ اس کی ذات ہو اور نہ لوازم ذات میں ہو، اس کا تعقل نہیں کر سکتی، جس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عقلی عالم میں کسی چیز کی گزر نہیں ہو سکتی (یعنی ایسی چیز جس کا شمار نہ ذاتی اقتضاءات میں ہو، اور نہ لوازم ذات میں اس کی گزر عالم عقل میں ناممکن ہے) اور نہ جدید حالات سے اس عالم کو سابقہ پڑتا ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا دعویٰ ہے، کہ عالم عقلی کی ہر صفت یا اس کے لئے لازم ہوگی یا اس کی ذاتی ہوگی، اس سے ان کے اس قول کی صحت کا صحیح منشاء مل جاتا ہے، جو وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا تعقل نفس کی ذاتی صفت ہے، اور جو راہ میں نے اختیار کی ہے یعنی تعقل کے وقت نفس خود معقولات بن جاتا ہے اور یوں عقل فعال سے وہ متحد ہو جاتا ہے، میں نے دلیل سے ثابت کیا تھا کہ عقل بسیط بجنسہ وہی معقولات ہے جن کا وہ تعقل کرتی ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر بھی معقولات نفس کی ذاتی صفت ہے، اور نفس ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، (گویا معقولات کے تعقل کو جن لوگوں نے نفس کے ذاتیات اور لوازم ذات میں شمار کیا ہے اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے) باقی افلاطون کے متعلق جو یہ بات مشہور ہوئی ہے، کہ نفس کو وہ قدیم خیال کرتا ہے تو اس کی غرض یہ نہیں ہے کہ یہ ہویات و تشخصیات متعددہ جن میں ایک نوعی معنے مشترک ہے اور جن کی تعریف خاص قسم کی ایک حیوانی حد کے ذریعہ سے کی جاتی ہے، ان کے اشخاص و افراد قدیم ہیں آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے، جب برہان قطعی سے جو بات ثابت ہوئی ہے اس کے یہ صریح مخالف ہے یعنی عالم ابداع (جہاں چیز سے چیز پیدا نہیں ہوتی) اور جو مادہ، مادی استعدادوں، تاثر و انفعال، زمانے اور حرکات وغیرہ کے تعلقات سے پاک ہے، ایسے عالم میں ایسے متعدد افراد کا پایا جانا محال ہے جو کسی واحد نوع کے نیچے مندرج ہوں، ایسی صورت میں نفس

کی قدامت سے افلاطن کی مراد خود نفس کی قدامت نہیں ہے، بلکہ نفس کے
مُبدع اور خالق کو وہ قدیم قرار دیتا ہے، جس سے نفس کی ابتداء ہوئی، اور
دنیا سے قطع تعلق کے بعد پھر اسی کی طرف پلٹ کر وہ چلا جاتا ہے، بہر حال،
افلاطن نے دراصل اسی مقصد کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے اس کے
سوا اس کلام کا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہوسکتا،

نفس کے معقولات اور معلومات اس کے لوازم ذات میں سے ہیں،
اس قول کی صحیح تاویل بھی ہوسکتی ہے) اس لئے کہ تمام موجودات کا معلوم و
معقول ہونا یہ علت اولی عقلی یعنی (ذات حق تعالیٰ) کی معقولیت کے لوازم میں
سے ہے لیکن اس مذہب کو جن لوگوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان سے اس
دعوے کی جو دلیل منقول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس
مذہب کو بے سمجھے بغیر کسی فہم و بصیرت کے اختیار کیا ہے، یعنی انھوں نے یہ
دلیل پیش کی ہے کہ نفوس اگر ان تعقلات اور تصورات سے خالی ہوں گے،
تو سوال ہوتا ہے، کہ ان سے خالی ہونا، نفوس کی یہ ذاتی صفت ہے، یا عرضی،
اگر ذاتی ہے تو ضروری ہے کہ نفوس پھر کسی وقت بھی کبھی عاقل نہ ہوسکیں، اسلئے
کہ ذاتی صفات ظاہر ہے کہ ان کا زوال ناممکن ہے، اور اگر عرضی ہے یعنی کبھی
تو نفوس اس سے متصف ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، تو اس قاعدے کی بنیاد پر
کہ ایسے عوارض جن سے معروض کبھی متصف ہوتا ہے اور کبھی ان سے خالی ہوتا
ہے اور ایسے عوارض ذاتی امور ہی پر طاری ہوتے رہتے ہیں، یعنی ذاتیات ہی پر عوارض
وارد ہوتے ہیں اور انھی سے جدا ہوتے ہیں، پھر اگر اشیاء کا عالم ہونا نفوس
کے لئے ذاتی بات نہ ہوگی، تو علم سے اس کا خالی ہونا یہ عارضی صفت نہیں ہوسکتی،
بس معلوم ہوا کہ اشیاء کا عالم ہونا یہ چیز نفوس کے لوازم میں ہے، اور اس کا
شمار اس کے ذاتی اقتضاء ہی میں ہوگا!

لیکن سچی بات یہ ہے، کہ ان کی یہ دلیل حد سے زیادہ کمزور اور سست بنیاد
ہے، اس لئے کہ ان کا یہ سوال کہ علوم سے نفس کا خالی ہونا ذاتی ہوگا یا عرضی،
دراصل یہ مغالطہ ہے، یعنی ایسی صفت جس کی حیثیت ما بالعرض کی ہے اس کو

ما بالذات کی جگہ دی گئی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تناقض نہیں ہے ان میں تناقض ثابت کیا گیا ہے، اس اجمال کی تفصیل کو میں یوں بیان کرتا ہوں کہ نفوس کے لئے اگر علوم ذاتی نہ ہونگے، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ علوم کا نہ ہونا پھر نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت اختیار کرلیں یعنی یہ فیصلہ ہم کبھی نہیں کر سکتے، دوکہ علم کے "وجود کا نہ ہونا یہ ان نفوس کا ذاتی اقتضا بن جائیگا بلکہ اسکا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ نفوس علم کے وجود کو نہیں چاہتے، بلکہ علم کا حصول نفوس کے لئے ممکن ہے۔ اسلئے جب اس علم کا سبب نہ پایا جائے گا تو علم بھی نفوس میں نہ پایا جائے گا، لیکن یہ کس لئے کہا کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، اس کا عدم ہمیشہ ضروری اور واجب ہی ہو جاتا ہے، آخر اگر ایسا ہوگا، تو اس کے معنی تو یہی ہوں گے ہر ممکن ہمیشہ معدوم ہی رہیں گے (حالانکہ ہر لمحہ ممکنات عدم سے وجود کی طرف آرہے ہیں) علاوہ اس کے اگر علوم کا تعلق نفوس سے وہی ہوگا جو ذاتیات کو ذات سے ہوتا ہے، تو چاہئے تھا کہ علوم نفوس سے کبھی جدا اور منفک نہ ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ان لوگوں کی طرف سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے، کہ نفوس دراصل اپنے معقولات کے عالم ہوتے ہیں لیکن بدن کے معاملات میں ان کا اشتغال، اور اس کی تدبیر و پرداخت میں ان کا استغراق یہ چیز ان کو اپنے ذاتی خصوصیات کی طرف ملتفت ہونے سے باز رکھتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس سلئے کہ نفس میں عقلی صورتیں آیا بالفعل موجود اور حاضر ہوتی ہیں، یا ایسا نہیں ہوتا اگر حاضر اور بالفعل موجود رہتی ہیں تو ضرور ہے کہ اس حضور کا ادراک بھی نفس کو ضرور ہو اور اس کے شعور سے وہ غافل نہ ہو، آخر شعور کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ نفس کے سامنے ان کو حضور حاصل رہے، اور اگر ان عقلی صورتوں کا بالفعل حضور نفس میں نہیں ہوتا ہے، تو پھر وہ ان کے ذاتیات میں بھی نہ ہونگی؛

اس پر اگر تم کہو، کہ دراصل معقولات کا جو خزانہ نفس میں ہے اس میں یہ علوم محفوظ رہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ نفس کے خزانے میں علم کے ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان علوم کو پلٹا کر اپنے سامنے لانے کا نفس میں ملکہ ہوتا ہے، یعنی جس وقت خزانے کی طرف التفات ہو اور اس سے اتصال پیدا ہو، خزانے کے محفوظ علوم اس کے سامنے

پلٹ کر آ جائیں، لیکن ظاہر ہے کہ نفوس میں یہ ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اور آلات کا حصول اس کے لئے نہ ہو اور اگر کسی ایسے عقلی جوہر میں معقولات کا صرف حصول تعقل قرار دیا جاتا ہے، جس کی شان یہ ہو، کہ انفصال کے ملکہ اور رشتے کے پیدا کر لینے کے بعد نفس اس جوہر عقلی کی طرف رجوع کرے تو ماننا پڑے گا، کہ عقل فعال میں جو کچھ بھی معلومات و معقولات ہیں ہر نفس بایں معنی ان کا عالم ہے، اور یہ تو وہی بات ہوئی جس کا ذکر مذکورۂ بالا تاویل میں کیا گیا ہے، کیونکہ بالفعل عالم اور بالقوۃ عالم میں بھی بایں معنی پھر بھی فرق باقی رہتا ہے۔

فصل

تعلم (یعنی علم حاصل کرنا) اور تذکر (یعنی کسی بات کو یاد کرنا) یہ دونوں باہم ایک ہی چیز نہیں ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ علم کو تذکر قرار دینا، یعنی کسی بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا بھی علم اور تعلم ہے، جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے، یہ گزشتہ بالا فصل کے دعوے سے زیادہ قرین صواب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محققین میں جو لوگ نفوس کی قدامت کے قائل ہیں، انھوں نے جب دیکھا کہ معلومات کا علم نفس کے لئے ذاتی ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، تو انھوں نے اس خیال کو ترک کر دیا، اور یہ نظریہ قائم کیا کہ بدن سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے نفوس معلومات کے عالم رہتے ہیں، لیکن یہ علوم نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت نہیں رکھتے، پھر جب بدن کی تربیت و پرداخت کی خدمت نفوس کے سپرد ہوئی، اور اس میں ان کو استغراق ہوا تو ان علوم کا ان سے ازالہ ہو گیا پھر جب نفس میں افکار کی پیدائش کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، تو وہی علوم جو زائل ہو چکے ہوتے ہیں گویا یاد پڑ جاتے ہیں، اسی لئے تعلم (علم کا حاصل کرنا اور سیکھنا) دراصل ایک قسم کا تذکر اور بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا ہے، ان لوگوں نے اپنے اس خیال کی تائید میں بعض دفعہ یہ چیز پیش کی ہے، کہ تفکر اور نظر و کسب دراصل طلب کرنے کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ مجہول مطلق کی طلب ناممکن ہے، اگرچہ کسی حاصل شدہ چیز کا طلب کرنا بھی محال ہی ہے کیونکہ دستور ہے کہ آدمی جب کسی چیز کی جستجو اور طلب میں مشغول ہوتا ہے اور اسے پا لیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ بھی جانتا ہے کہ

یہ وہی چیز ہے جس کی میں جستجو کرتا تھا، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے بھاگے ہوئے غلام کو اس نے پہچان لیا غلام جب بھاگ جاتا ہے اور اس کا آقا پھر اسے پالیتا ہے۔ اس وقت وہ جانتا ہے کہ یہ بجنسہ وہی بھاگا ہوا غلام ہے بہر حال اگر طلب سے پہلے علوم حاصل نہ ہوتے تو ان کی طلب اور ان کا اکتساب بھی ناممکن ہوتا پس واقعہ یہی ہے کہ یہ کہا جائے، کہ یہ علوم نفس میں پہلے سے حاصل تھے، اور فکر و نظر در اصل تذکرا ور یاد پڑنے کا نام ہے، اسی لئے فکری حرکت سے معلومات کا جستجو کرنے والا جب ان معلومات کو پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ جانتا ہے کہ یہ وہی معلومات ہیں جو میرے مطلوب تھے۔

(لیکن سچی بات یہی ہے، کہ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے) اور جو دلیل انھوں نے پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ نفس کا وجود بدن سے پہلے ہوتا ہے) اور ہم آئندہ اس پر دلیل قائم کریں گے کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ ہوتی ہے، باقی اس کے سوا جس چیز کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یہ در اصل وہی مشہور شبہہ ہے، جس کا ذکر منطق کی ابتدائی کتابوں میں کیا جاتا ہے، اور وہیں اس کا حل بھی موجود ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر قضیے کے تین جز ہوتے ہیں موضوع محمول اور ان دونوں کے درمیان نسبت، اب اگر قضیے کو مطلوب قرار دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ نہ تو طرفین (موضوع و محمول) کا تصور ہو، اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، اس کا تصور بھی مطلوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے یعنی اس نسبت کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق حکم کرنا یہی مطلوب ہوتا ہے، اب جب فکری قوت سے کام لیا جاتا ہے، اور بطور نتیجے کے اس نسبت کے متعلق جب اذعان و یقین پیدا ہوتا ہے، یا اس نسبت کے سلب کا یقین پیدا ہوتا ہے، تب سمجھا جاتا ہے، کہ مطلوب حاصل ہو گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مطلوب کا تصدیقی طور پر نہیں بلکہ تصور کے اعتبار سے آدمی کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے، اور تصدیقی حیثیت سے ہی مطلوب مجہول رہتا ہے (یعنی کسب و نظر سے پہلے مطلوب کا صرف تصور حاصل ہوتا ہے، اور کسب و نظر کے بعد اس کی تصدیق حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ قضیے کے اجزاء کا تصور تو پہلے سے

حاصل ہوتا ہے اور اس حیثیت سے وہ معلوم ہی ہوتے ہیں، لیکن فکر سے یہ چیز یعنی تصور مطلوب نہیں ہوتا، اور جو بات مطلوب ہوتی ہے وہ نظر و اکتساب سے پہلے حاصل نہ تھی، اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی تصوری سلسلے میں بھی جو چیز فکر و نظر کی راہ سے مطلوب ہوتی ہے وہ وہ نہیں ہوتی جس کا علم اس طلب سے پہلے حاصل تھا، بہر حال ہر مطلوب میں ایک خاص علامت ہوتی ہے، جب طالب کی رسائی مطلوب تک ہو جاتی ہے، تو اسی علامت سے اس کو پہچان لیتا ہے، اس مقام پر ملخص کے مصنف نے تصورات کے اکتساب کے سلسلے میں ایک قوی شبہ پیش کیا ہے، جس کی گرہ میں نے اللہ کی توفیق سے کھول دی ہے اور جو دشواری پیش کی گئی ہے میں نے اس کا ازالہ کر دیا ہے،

"طرف سوم"

"معلوم" کے متعلق بعض ذیلی امور پر اس حصے میں بحث کی جائے گی، میں نے اسکو بھی چند فصلوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

فصل

معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو، بلکہ ایسا جوہر جس کا قیام بذات خود ہو، اس میں معقولات کا حصول ایک خاص رنگ میں ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی راہ کو کھول کر میں پہلے بیان کر آیا ہوں، (اور اب اسی کی کچھ اور تفصیل بیان کرتا ہوں)

اچھا تو میں دعوی کرتا ہوں کہ معلوم اگر کوئی عقلی صورت ہو گی تو اس کا ادراک کسی جسمانی قوت سے یا کسی ایسی قوت سے جو جسم میں پائی جاتی ہو، خواہ کسی طرز پر ہو، ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ ہے، کہ جسم کی کوئی قوت اگر کسی صورت کا ادراک کرے گی تو اس جسم میں اس صورت کا حصول ہو گا یا نہ ہو گا، اگر حصول ہو گا تو وہ عقلی صورت نہ ہو گی اور جب عقلی صورت نہ ہو گی تو وہ معقول بھی نہیں قرار پا سکتی، بلکہ ایسی صورت کا اگر ادراک کیا جائے گا تو وہ محسوس ہو گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ محسوس نہیں بلکہ معقول صورت ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس جسم میں صورت کا حصول نہ ہو گا، یعنی جس جسم میں صورت کی ادراک کرنے والی قوت ہے، تو اس وقت ضروری ہے کہ اس قوت کے مادے کو اس صورت کے

ساتھ کسی نہ کسی قسم کی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، اس لئے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ جسمانی قوتوں کے افعال ہوں، یا ان کے انفعالات و تاثرات ہوں، ہر ایک میں وضع کی شرکت ناگزیر ہے، اس لئے کہ اگر کسی جسمانی قوت کے فعل اور انفعال میں مادہ اور مادے کے وضع کی شرکت نہ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قوت کا وجود مادے میں نہیں پایا جاتا ہے) کیونکہ ایجادی فعل ہو، یا انفعالی قبول ہو، یہ دونوں باتیں وجود کے بعد ہی کسی چیز کو ثابت ہو سکتی ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا تقوم دراصل وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، پس ہر ایسی قوت جسے کوئی بات اپنے مادے کی راہ سے نہیں، بلکہ بذات خود حاصل ہو، تو ایسی قوت کے وجود کا قوام بغیر جسم کے ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے حساب سے بھی اور ادراک کے اعتبار سے بھی وہ مجردہی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ جسمانی قوت ہے، الحاصل یہ جسمانی قوت اگر صورت کا ادراک کرے گی تو اس صورت کو اس قوت کے محل سے کوئی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صورت بھی وضع رکھنے والی صورت ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ ہر وضع رکھنے والی صورت انقسام پذیر ہوتی ہے، خواہ بالفعل قسمت کو قبول کرے یا بالقوۃ پھر تقسیم کے بعد جو اجزا پیدا ہوں گے، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، حقیقت اور ماہیت میں باہم متحد ہونگے یا مختلف یعنی متشابہ ہونگے یا غیر متشابہ، اگر متشابہ ہوں گے تو ایسی چیز کا تعقل جب آدمی کرے گا، اور اسے اپنا معقول اور معلوم بنائے گا اس کا تعقل ایک دفعہ نہیں بلکہ (اس کے اجزاء چونکہ غیر متناہی ہیں) اس لئے اس کا تعقل بھی بالقوۃ طریقے سے غیر محدود دفعہ، کی شکل اختیار کرے گا، اور اگر اجزاء متشابہ نہیں ہیں، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان اجزا میں بعض کی حیثیت تو فصول کی ہوگی اور بعض جنس کی قائم مقامی کریں گے، یعنی ایک کامل اور تام صورت میں جس طرح فصل اور جنس نکلتی ہے یہی حال ان اجزاء کا ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے اجزاء اگر اس کی مقداری ہویت کے اجزا نہ ہوں گے، تو لامحالہ اس چیز کی ذات کی صورت کے وہ معنوی اجزا ہوں گے، جس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس صورت کے معنی کا تقوم مختلف معانی سے ہوا ہے، اور قاعدہ ہے، کہ ذات کے معنی کا انقسام اس طریقے کے سوا اور کسی طریقے سے ممکن نہیں

یعنی اجناس اور فصول کی شکل ہی میں ذات کی تقسیم ہو سکتی ہے، لیکن جب معانی اور صفات کی تقسیم مقداری تقسیم کے مقابلے میں ہو تو چونکہ اس تقسیم کے لئے کسی خاص جہت کی پابندی ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف طریقوں سے یہ تقسیم ہو سکتی ہے، اس لئے صورت کے اجزا کی تقسیم کسی طرز پر بھی ہوئی ہو، لیکن اس میں جنس اور فصل کا پیدا ہونا ہر حال میں ممکن ہے، اب اس بنیاد پر ہم پہلے دو جز فرض کرتے ہیں، جن میں ایک جزء جنسی ہو، اور دوسرا کوئی معین فصلی جز ہو، اور اس کے بعد پھر ہم اس میں دوسری تقسیم جاری کرتے ہیں جو پہلی تقسیم کے برعکس ہو، اب اس دوسری تقسیم میں اگر فصل بجنسہ وہی جز ہے جو پہلی تقسیم میں فصل واقع ہوا تھا اور یہی صورت جنس میں پیش ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، اور اگر دوسری تقسیم میں فصل کوئی اور جز اور جنس اور ہو، تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیزیں کسی شے کی پہلے فصل و جنس نہ تھیں وہ اب فصل و جنس بن گئیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ شے کے قوام کے اجزاء کے لئے ناممکن ہے کہ ان کا حصول اس شے کے بعد ہو، بلکہ اس قسم کے اجزاء کو شے سے پہلے ہونا چاہیئے یعنی (زمانی نہیں) بلکہ ذاتی قبلیت شے پر ان اجزاء کی ضروری ہے، اور اگر اس تقسیم سے اجزا نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقسیم سے وہی اجزاء جو بالقوۃ موجود تھے وہ ظاہر ہو کر کھل پڑے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مقداری تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لئے غیر محدود جنس اور لامتناہی فصول کو مانا جائے جو محال ہے، علاوہ اس کے یہ بھی تو سوچنا چاہیئے کہ شے کی کسی خاص پہلو کی صورت میں اس خصوصیت کے پیدا ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ وہ تو محض جنس بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے پہلو کی صورت فصل بننے کی، خواہ یہ خصوصیت وہمی قسمت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ پیدا کی جائے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے وہم کے ذریعے سے شے کی صورت اور حقیقت میں تغیر پیدا ہو گیا حالانکہ شے کی حقیقت میں تغیر کا پیدا ہونا محال ہے، (یہ گفتگو تو اس وقت تک تھی جب تک کہ ان اجزاء کو بالقوۃ مانا جائے) اور اگر اجزاء کو ان میں بالفعل موجود مانا جائے تو چاہیئے کہ ہم جب کسی شے کا تعقل کریں، تو اس وقت بجائے شے واحد کے دو چیزوں کا ہمیں تعقل ہو، اور گفتگو پھر ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک

کے متعلق چھیڑے گی اور بات بالآخر غیر تناہی حدود تک پھیل جائے گی یعنی لازم آئے گا کہ ایک چیز کا تعقل لامحدود امور کا تعقل بن جائے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک معقول کے لئے غیر محدود مبادی معقولہ ماننے جائیں، پھر یہ بھی تو سوال ہوتا ہے کہ دو معقول امور سے ایک امر معقول کا حصول کیسے ممکن ہے حالانکہ ہم فصل کی طبیعت کا تعقل کرتے ہیں تو اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ فصل کی طبیعت ہے، کیونکہ فصل وغیرہ کا شمار تو ان اجزا کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن میں بعض بعض پر محمول ہوتے ہیں اور وجوداً اتحاد ہی کا تو نام حمل ہے، ایسی صورت میں جو حسی اشارہ ایک کی طرف کیا جائے گا، یہ اس اشارہ کے مغائر کیسے ہوگا، جو دوسرے جز کی طرف کیا جائے گا، یعنی ایسے اجزاء جو باہم وضعاً ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں ان کا جو حال ہوتا ہے وہی حال ان کا کیسے ہوسکتا ہے، سب کا حاصل یہ نکلا کہ فصل کی صورت اور طبیعت کا حلول جب جسم میں ہو، تو یہ حلول وہیں ہوگا، جہاں جنس کی صورت اور طبیعت کا حلول ہوگا، مثلاً سیاہی کو دیکھو کہ اس کی فصل یعنی بینائی میں روک پیدا کرنا، یا قابض البصر ہونا، جسم میں اس فصل کا حلول وہیں ہوگا جس میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، پس ظاہر ہوا کہ حقیقی معقولات کا نہ کسی جسم میں حلول ہونا ممکن ہے اور نہ کسی جسمانی مادے میں۔

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ سیاہی سفیدی حیوان درخت وغیرہ کی حقیقت ظاہر ہے کہ ہمارے معقولات و معلومات میں سے ہے اب کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ ساری چیزیں ایسے مادی موجودات ہیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتے ہیں، جس سے لازم آتا ہے، کہ ایسی چیز جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے معقول اور معلوم بن گئی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہیں یہ قسمت پذیری اس کے خارجی وجود کے لوازم میں ہے، بلکہ بالذات یا بالعرض مقداری قسمت جو اس کو عارض ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضا ہوسکتا ہے، یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ (بالقوۃ یا بالفعل) دونوں طرز کی تقسیم کا جو امکان اس کو لازم ہوا ہے، یہ ان کے اس وجود کا اقتضا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے لیکن اس کا ذہنی اور عقلی وجود سو اس کی نوعیت اور ہے، اس کے حساب سے وضعی تقسیم

کا امکان اس میں نہیں پیدا ہوتا، بہر حال جو دشواری پیش کی گئی ہے جن لوگوں کو اس کے حل میں پریشانی ہو رہی ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو زوائد سے ماہیت کو مجرد کرنا لعقل کی حقیقت قرار دیتے ہیں، ان بیچاروں کو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ بعض ایسی ماہیتیں بھی ہیں جن کے ذاتی حدود میں جسمیت اور جسم ہونا داخل ہے، یعنی مقداری تقسیم قبول کرنے کی صفت اس کی ذات کا جزء ہے، مثلاً حیوان اور فلک وغیرہما کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی ماہیتوں کو جب بیرونی عوارض اور زائد صفات سے مجرد کیا جائے گا تو اس وقت بھی بالفعل یا بالقوۃ انقسام پذیر ہونے کی صفت ان کی ذات میں باقی رہ جاتی ہے (بالقوۃ سے مراد یہ ہے کہ ان میں تقسیم ہونے کی قدر ہی صلاحیت پائی جاتی ہے) اس لئے کہ شے کی ماہیت کا ذاتی جزء ماہیت سے خارجی اور عقلی دونوں وجودوں سے جدا نہیں ہو سکتا، اسی چیز نے اس دشواری کو سخت کر دیا ہے اور اس کا حل باعث پریشانی بنا ہوا ہے،

لیکن بجائے اس نظریے کے اگر وہ مسلک اختیار کیا جائے جو میں نے پیش کیا ہے یعنی شے کی ماہیت ماہیت کے مفہوم اور معنی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مثلاً جسمیت کی ماہیت کیا ہوگی؟ یہی کہ جو جوہر ابعاد ثلثہ کا قابل ہو، اس کا مفہوم بھی جسمیت کی ماہیت ہے، پھر اس مفہوم کا وجود خارج میں بھی پایا جاتا ہے اور ذہن میں بھی، جب ذہن میں جسمیت کا مفہوم پایا جاتا ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت اس وجود کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے، جو خارج والے وجود کی ہوتی ہے، لیکن اس مفہوم کا جو وجود عقل میں پایا جاتا ہے، وہ بذات خود مفہوم کا حامل ہے اسی لئے اس مفہوم کو یعنی جسم ہونے کے مفہوم کو اولی حمل کے طور پر محمول کرتے ہیں، لیکن اس عقلی وجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے، یا مقداری تقسیم اس کی ممکن ہے، اسی طرح سیاہی بھی مثلاً ایک ماہیت ہے، ایسا رنگ جس سے بینائی میں انقباض اور تنگی پیدا ہوتی ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، پھر اسی سیاہی کی ماہیت جب جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے، تو اس پر وجود کا اثر مرتب ہوتا ہے، (یعنی بینائی میں انقباض پیدا ہوگا) اور جب ذہن میں اس کی ماہیت پائی جاتی ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت دوسری

ہوگی اور سیاہی کے مفہوم کا وہ حامل ہوگا، بہر حال رنگ ہونا اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا مفہوم یہ اس کے بالفعل تحقق سے مختلف امر ہے، یعنی خارجی وجود تو ان دونوں صفات (رنگ ہونے اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا) تو وہی ہے جس کا انکشاف ہر شخص کے لئے ہو رہا ہے، بلکہ ان شئے عقلی وجود کا بھی اگر کسی صاحب ادراک کو تعقل ہو، یا اس کے سامنے حاضر ہوگا تو اس سے یہ مفہوم کہ یہ رنگ وہ ہے جس سے بینائی میں قبض پیدا ہوتا ہے، ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن اس خارجی اثر کا تعقل پر اثر پڑے یہ نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے، کہ اشیاء کے لئے مختلف قسم کے ایسے وجود ثابت ہیں جو ذاتاً و ہویۃً باہم مختلف ہیں، اگرچہ معنی اور مفہوم میں سب کے سب متحد ہیں، وجود کی مختلف نوعیتوں کے علم کی طرف ہماری راہنمائی دراصل ان ادراکوں سے ہوئی جو ماہیات اور حقائق کے متعلق ہمیں حاصل ہوئی مثلاً انسان کا ادراک ہمیں کبھی احساس کے ذریعے سے کبھی تخیل کے ذریعے سے کبھی تعقل کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم نے یہ جانا کہ ایک ہی ماہیت کے وجود کی مختلف نوعیت اور مختلف اطوار ہوتے ہیں جن میں بعض صرف مادی اور بعض صرف عقلی اور بعض مادیت اور عقلیت کے درمیان کی حیثیت رکھتے ہیں،

فصل

جو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے، کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا،

بات یہ ہے، کہ حسی ادراک میں احساس کے آلات کا متاثر ہونا اور محسوسات کی صورتوں کا حصول ضروری ہے، خواہ ان صورتوں کا حصول حسی آلات میں ہوتا ہو، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور جمہور کا یہی خیال ہے یا دراصل محسوسات کی صورتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے، یعنی نفس ان کا مظہر بن جاتا ہے اور اس کی یہی مظہریت حصول صورت کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتی ہے، جیسا کہ صحیح خیال ہے مطلب یہ ہے کہ حسی الات کے مادے میں جو استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے، اس کی وجہ سے محسوسات کی صورتوں کا نفس میں حصول ہوتا ہے، مثلاً ہمارے ہاتھوں میں چھونے کا جو حاسہ ہے، یعنی انگلیوں کی قوت لامسہ

کو حرارت کا جو احساس ہوتا ہے، اور اس سے وہ متاثر ہوتی ہے، یہ اسی استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت لامسہ میں پائی جاتی ہے، اسی طرح بینائی میں مبصرات کی صورت کا احساس اس استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت بینائی میں پائی جاتی ہے، یونہی آواز کا حصول قوت سامعہ میں اسی استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے جو قوت سامعہ میں پائی جاتی ہے ان تمام احساسات میں جو اس کو احساس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان آلات میں محسوس کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے، یا صورت کا حصول نفس میں ان حسی آلات کے واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے جنھیں نفس استعمال کرتا ہے خلاصہ یہ ہے، کہ حواس ہوں، یا نفس حساس ہو بحیثیت احساس کے ان کو اس کا قطعاً علم نہیں ہوتا کہ محسوس کا خارج میں وجود ہے یا نہیں، بلکہ اس کا علم آدمی کو تجربے کی راہ سے ہوتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ محسوسات کے وجود کا پتا چلانا یہ عقل کا، یا فکر و نظر سے کام لینے والے نفس کا کام ہے، اور حواس و خیال کے دائرے کی یہ چیز نہیں ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات پاگل اور مجنون لوگوں کے حس مشترک میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں اور انھیں وہ اپنے حس مشترک میں دیکھتے ہیں، لیکن خارج میں ان صورتوں کا وجود نہیں ہوتا، ایسے مجانین یہ بھی کہتے ہیں کہ آخر جن صورتوں کو ہم دیکھ رہے ہیں یہ کیا ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم فلاں فلاں آدمی کو دیکھ رہے ہیں، اور ایسی ایسی چیزیں ہیں نظر آرہی ہیں، ان لوگوں کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو یہ دیکھ رہے ہیں، وہ واقع میں بھی اسی طرح موجود ہیں جیسی یہ دیکھ رہے ہیں پس سچی بات یہی ہے کہ مجنون کے لحاظ سے یہ صورتیں درحقیقت موجود ہیں، اور اسی طرح موجود ہیں، جس طرح تمام حسی صورتوں کا حال عام لوگوں کے لئے ہے لیکن مجنون میں چونکہ اس کی عقل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ (واقعی) اور حسی صورتوں میں تمیز پیدا کر سکے، اور یہ جان لے کہ ان صورتوں کا خارج میں وجود نہیں ہے اس لیے وہ اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں، اسی طرح موجود ہیں، جس طرح انھیں وہ دیکھ رہا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو نیند میں اپنی حس مشترک بلکہ اپنے

خیالی قوت کے ذریعے سے ایسی چیزوں کو دیکھتا ہے، جو خارج میں اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، حالانکہ اس کے اس مشاہدے اور معائنے کا سبب صرف یہ ہے کہ ان صورتوں کا وجود اس کی خیالی قوت اور حس مشترک میں پایا جاتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ نیند میں بھی اس کی وہی حالت ہے جو بیداری میں ہوتی ہے، کیونکہ عقلی قوت نیند کی حالت میں معطل ہوتی ہے، اور جن چیزوں کو اس حال میں وہ دیکھتا ہے ان کے متعلق تفکر و تدبر کرنے سے وہ معذور ہے، اس لئے اس کو اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر یہ صورتیں کس ذیل اور قبیلے کی ہیں، یونہی ہماری انگلیاں جب کسی حرارت سے متاثر ہوتی ہیں، خواہ یہ حرارت باہر سے پہنچی ہو، یا کسی داخلی سبب، مثلاً سوء مزاج حار کا نتیجہ ہو، ہر حال میں ہماری انگلیوں میں احساس کے سوا اور کوئی چیز نہیں پائی جاتی، لیکن یہ بات کہ گرم جسم میں جو حرارت پائی جاتی ہے، یہ خارج سے پیدا ہوئی ہے، یا اندر سے ابھری ہے، اس کا پتا چلانا عقل کا کام ہے اپنی قوت فکریہ سے وہی اس کا صحیح اندازہ کر سکتی ہے اسی طرح کسی بوجھل اور ثقیل بار کو جب تم اٹھاتے ہو، تو تمھیں اس کا وزن محسوس ہوتا ہے اور اس کے وزن سے تم متاثر ہوتے ہو لیکن یہ کیفیت کسی ایسے جسم سے حاصل ہوئی ہے جو خارج میں موجود ہے، اس کا ادراک نہ حس سے ہوتا ہے اور نہ نفس کی خود ذات اس کے جاننے کے لئے کافی ہے، بلکہ جب تک خاص قسم کے تجربے سے نفس کام نہ لے اس کا پتا نہیں چل سکتا۔

یہی وہ مسئلہ ہے، جسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایک دانشمند کو اس کا سراغ مل سکتا ہے، کہ نفس انسانی کی علاوہ مادی اجسام کے ایک دوسری نشاءت اور دوسری نوعیت کی بھی پیدائش ہے، جس میں تمام ادراکی صوری اشیاء بغیر جسمانی مادے کے اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ پائی جائیں گی، میں نے محسوس کیفیتوں کی جو تحقیق کی ہے، اس سے اس عالم کے ثبوت میں جو اعانت حاصل ہوتی ہے وہ بڑی اعانت ہے میں نے یہ ثابت کیا تھا کہ ان کیفیتوں سے حسی قوتوں میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ خود وہ نہیں ہوتی بلکہ ان کا تعلق دوسری کیفیتوں سے ہے یعنی ان کا شمار نفسانی کیفیتوں کے

ذیل میں ہونا چاہیئے۔ مطلب یہ ہے کہ مسموعات ہوں یا مبصرات، یا ملموسات یعنی جو آوازیں سنی جاتی ہیں، جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں جو چیزیں چھوئی جاتی ہیں، یہ جو کیفیتیں ہیں، حسی قوتوں میں خود یہ نہیں بلکہ ان کی نقل اور حکایت پائی جاتی ہے اور واقع میں یہ حسی کیفیتیں حس کی بھی نہیں بلکہ نفسیاتی حقیقتیں ہیں، ٹھیک جیسے عقلی صورتیں مادی جواہر سے ماخوذ ہیں مثلاً انسان گھوڑے، فلک ستارے اور پانی آگ وغیرہ کی صورتوں کا حال ہے، کہ یہ انسان گھوڑے فلک ستارے آگ پانی کی نقل اور حکایت ہیں، اور ایسے عقلی جواہر کی وہ تعبیریں ہیں جو حقیقۃً عقل بالفعل سے متحد ہیں یہ معاملات اور اسی قسم کے دوسرے احکام علم النفس اور علم المعاد کے ان عجائبات میں سے ہیں جن کے بیان کرنے کا خیال انشاء اللہ تعالیٰ میں شروع سے رکھتا ہوں۔

فصل

علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کی جائیگی۔ بات یہ ہے کہ علم کی حقیقت میرے خیال میں بالآخر صوری وجود قرار پاتی ہے، اور وجود کی چونکہ تین قسمیں ہیں، کامل کافی ناقص جس میں کامل اور تام وجود تو ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہے، جن کا تعلق عالم عقول سے ہے، یعنی جو خالص عقلی وجود رکھتے ہیں، اور ہر قسم کے ابعاد اور پھیلاؤ، اجرام اور مادی اجسام سے محض بے تعلق ہیں، کافی وجود سے مراد حیوانی نفوس ہیں، مثالی صورتیں اور مجرد اشباح اور قوالب اسی ذیل کی چیزیں ہیں، اور ناقص سے مقصد وہ عالم ہے جس کی صورتوں کا قیام مادے میں ہوتا ہے یا ان کا تعلق مادے سے ہوتا ہے، محسوس صورتیں اسی سلسلے میں داخل ہیں، باقی خود جسمانی مادے جو ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور تجدد پذیر حالات سے گزرتے رہتے ہیں، چونکہ از سر تا پا وہ نیستی میں گم رہتے ہیں اور امکان کی تاریکیاں ان کو محیط ہوتی ہیں، اس لئے معلوم بننے کی ان میں نہ صلاحیت ہے نہ اس کے وہ اہل ہیں باقی جس طرح زمانہ اور حرکت پر بھی وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی طرح اگرچہ ان مادی اجسام پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ تمام مادی اجسام کا وجود ایک آن سے زیادہ نہیں پایا جاتا جس طرح زمانے اور حرکت کے وجود کا

بھی یہی حال ہے کہ ایک آن سے زیادہ ان کے وجود کو بقا میسر نہیں ہے اور آنات کے وجود کی نوعیت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہے، الغرض میری تحقیق کے رو سے مادی اجسام ہوں یا دیگر مادی امور چونکہ ان کے وجود میں مسلسل سیلان اور زوال پذیری کی صفت پائی جاتی ہے یعنے ہر آن اور ہر لمحہ فنا و بقا کا عمل ان پر جاری ہے، ان کی پیدائش صرف ایک آن کی حد تک محدود ہوتی ہے، اور اس آن کے سوا اور تمام آنوں اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، انھی وجوہ سے وجود کا اطلاق سچ پوچھو تو ان پر صرف مجازی طور پر محض تشبیہی تعلق کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، اور اسی لئے ان سے وجود کی نفی بھی کی جا سکتی ہے، جیسا کہ عموماً مجازی اطلاقات میں اس کی گنجائش ہوتی ہے، افلاطن نے دراصل اسی مسئلے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

> دو ہی قسم کی چیزیں ہیں، یا ایسی چیزیں ہیں، جو پیدا ہوتی رہتی ہیں
> اور ان کا وجود نہیں ہوتا یا ایسی چیزیں ہیں، جو موجود تو ہیں، لیکن ان کے لئے
> کون (یعنی نیست سے ہست ہونا) ثابت نہیں"

پہلی قسم سے افلاطون کی غرض مادیات ہے، اور دوسری قسم سے مفارقات اور وہ ہستیاں ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں خلاصہ یہ ہے، کہ صحیح تحقیق کے رو سے عوالم اور دنیاؤں کی تین قسمیں ہیں اور ہر عالم دراصل علم کی ایک قسم ہے بشرطیکہ علم کا ترجمہ "وجود صورت علمیہ" قرار دیا جائے، بلکہ بجائے تین کے اگر عالم کی چار قسمیں شمار کی جائیں، یعنی عالم کے وجود کے ان اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے، جو بعض صوفیہ کا نقطۂ نظر ہے، تب یہ چار قسمیں پیدا ہوں گی اسی بنیاد پر صوفیہ نے حضرات خمسۂ الٰھیہ سے وجود کے مراتب کی تعبیر کی ہے، یعنی حضرت[1] ذات، حضرت[2] اسما حضرت[3] صفات حضرت[4] افعال حضرت[5] آثار، بہر حال اس حیثیت سے اگر بجائے تین کے یوں چار قسم عالم کی قرار دی جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یہ بات سامنے ہو، کہ عالم کے یہ ساری قسمیں وجوداً بہت ضعیف اور کمزور ہیں، یعنی ان میں کسی علمی صورت، یا حقیقت معلومہ کو ذاتی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سب کو طفیلی قرار دیا جائے اور اس بنیاد پر امکانی معلومات اور مدرکات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک قسم تو ان معلومات اور مدرکات کی ہوگی، جن کا وجود تام اور کامل ہے اور معلوم ہونے کی

صفت میں وہ مکمل ہیں، اور اس سلسلے میں عقول اور وہ چیزیں داخل ہیں جو بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے موصوف ہیں، اور وجود کی شدت، نور کی تیزی اور صفائی کی وجہ سے اجسام اور مادی کالبد سے وہ پاک ہیں، اور نہ عددیت کی صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود اپنی کثرت اور وفرت کے ایک ہی اجتماعی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور ان کی حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں، کیونکہ سب کے سب الہیت کے دریاؤں میں غرق ہیں، اسی کی طرف (قرآن مجید) مالا تبصرون (ایسی چیزیں جنھیں تم نہیں دیکھتے) کے الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے، متقدمین کے کلام میں "عنصر" کا لفظ عموماً اسی عالم کے متعلق استعمال کیا گیا ہے،

دوسری قسم وہ ہے، جس کے ذیل میں فلکی نفوس، اور ایسے اشباح اور کالبد جو مادے سے مجرد ہیں اور مقداری مُثُل داخل ہیں، اس عالم کے موجودات خود مکتفی ہستیاں ہیں، یعنی ان کے لئے خود ان کی ذات اور ان کے عقلی مبادی کافی ہیں کیونکہ انھی عقلی مبادی کے ذریعے سے صور الٰہیہ کے عالم سے ان کا سلسلہ متصل ہے، چونکہ صور الٰہیہ کا عالم اپنے وجود میں کامل اور تام ہے، اس لئے ان سے متصل ہونے کی وجہ سے ان کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے اور گویا یہ بھی انھی کے صف میں داخل ہو جاتے ہیں، تیسری قسم وہ ہے جس میں حسی نفوس اور سفلی ملکوت والے موجودات نیز وہ صورتیں داخل ہیں، جو بالفعل محسوس ہو رہی ہیں اور شعوری و احساسی آلات کے ذریعے سے ان کا ادراک ہوتا ہے شعور و احساس کے یہ آلات خود بھی سفلی ملکوت سے تعلق رکھتے ہیں، اور وجوداً اگرچہ وہ ناقص ہیں نقص کی یہ کیفیت ان میں مسلسل اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک اس عالم سے بلند و برتر ہو کر اس عالم تک یہ ترقی نہ کر جائیں، جس میں مجرد اشباح اور کالبد پائے جاتے ہیں، اور یہ ترقی انھیں انسانی نفوس کے ارتقاء کی بدولت میسر آتی ہے،

چوتھی قسم وہ ہے، جس میں جسمانی مواد اور وہ مادی صورتیں داخل ہیں، جن کی حقیقت صرف سیلان اور بہاؤ ہے اور جو مسلسل زوال پذیری کی راہ پر

گام زن ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں جن میں بود و نابود، کون و فساد، بناؤ بگاڑ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، در اصل یہ ایک خاص قسم کی موجودیت ہے، جسے فعلیت اور قوت ابقا و فنا ثبات، وزوال کی درمیانی حالت کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے موجودات کی بقا بھی بجنسہ ان کی فنا ہے اور ان کا ثبات بھی ان کا زوال ہے ان کا اجتماع بھی ان کا انتشار ہے،

اور عالم کی ایجاد و تخلیق کی غرض اور اس کی حکمت چونکہ یہی ہے، کہ معرفت اور علم حاصل کیا جائے اس لئے عقلی طور پر اہل علم کی تین قسمیں نکلتی ہیں، ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو فطرۃً کمالات کے انتہائی سرمایوں کے حامل ہوتے ہیں، مثلاً وہ عقول جو مادیات سے مفارق اور جدا ہیں، دوسرا طبقہ اگرچہ بذات خود مکتفی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہے، کہ زائد امور کی ان کو حاجت نہیں ہے، لیکن صرف اپنی تکمیل میں وہ عقول کے محتاج ہیں، یعنی ان کی تکمیل خارج سے ہوتی ہے، مثلاً فلکی نفوس کا جو حال ہے، انبیاء علیہم السلام کی جماعت فطرۃً اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہے، لیکن حصول کمال کے بعد بسا اوقات ترقی کر کے وہ طبقۂ اولی میں شریک ہو جاتے ہیں، تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو فطرۃً ناقص پیدا ہوتے ہیں، اور اپنی تکمیل میں وہ ایسی چیزوں کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کی ذات سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً ان کی تکمیل کے لئے کتابیں نازل کی جاتی ہیں، رسولوں اور پیغمبروں کو بھیجا جاتا ہے، اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ان کی تائید کی جاتی ہے حق تعالی نے اپنی فیاضی کی تکمیل اور عقلی طور پر جتنی صورتیں ممکن ہیں ان کی تشکیل کے لئے مندرجۂ بالا تمام قسموں کی فطرتیں پیدا فرمائی ہیں، (قرآن مجید) میں انہی اقسام کی طرف حسب ذیل آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے:-

(۱) والصافات صفاً فالزاجرات زجراً فالتالیات ذکراً	قسم ہے انکی جو صف باندھے ہوئے ہیں پھر ان کی جو جھڑکنے والے ہیں، پھر جو ذکر کے پڑھنے والے ہیں۔
(۲) والسابحات سبحاً فالسابقات سبقاً فالمدبرات امراً۔	اور قسم ہے تیرنے والوں کی پھر آگے بڑھنے والوں پھر کام کو درست کرنے والوں کی،

مندرجۂ بالا دو آیتوں کے متعلق اس کا بھی احتمال ہے کہ دوسری آیت کی

ترتیب پہلی آیت کی ترتیب کے برعکس ہے، یعنی دوسری آیت میں معلومات اور مسببات کے بعد اسباب وعلل کا تذکرہ کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ السابحات سے ہوسکتا ہے کہ "عالم افلاک" مراد ہو، جیسا کہ قرآن ہی کی دوسری آیت کل فی فلک یسبحون (ہر ایک اپنے فلک میں تیر رہے ہیں) اور "السابقات" سے انہی افلاک کے نفوس مراد ہوں، اور "المدبرات" انہی افلاک کے وہ عقول مراد ہوں جن کا تعلق عالم امر سے ہے، لیکن عالم امر سے مراد یہ نہیں ہے، کہ ان کی آفرینش حق تعالیٰ کے امر سے ہوئی ہے، یا وہ خدا کے امر سے موجود ہوئے ہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ لفظ "کن" سے وہ پیدا ہوئے ہیں بلکہ یہ "عقول" خود ہی وہ امر ہیں جو حق تعالیٰ سے صادر ہوئے ہیں،

(گزشتہ بالا تقسیم کے سوا) تم یوں بھی تقسیم کر سکتے ہو، کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک تو عقلی اور نفسی مجردات کا عالم ہے، اور دوسرا عالم نوری اور ظلمانی اجسام کا ہے، پھر مجردات کا عالم چونکہ علم اور حیوۃ (زندگی) کا عالم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک میں عالم اجسام کی ہر چیز کے مقابلے میں اور اکی صورت پیدا فرمائی ہے، خواہ وہ اور اکی صورت عقلی ہو، یا خیالی، اور یہی اور اکی صورت عالم اجسام کی حیات ہے اور اس کے مشاہدے کا آئینہ ہے، کتاب الٰہی میں انہی دونوں باتوں کی طرف

لمن خاف مقام ربہ جنتان	اور اپنے رب کے مرتبے ومقام سے جو ڈرا اس کے لئے دو باغ ہیں۔

میں اشارہ فرمایا گیا ہے، اسی لئے افلاطن شریف نے یہ لکھا ہے،

عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے، اور اسی میں "عقلی مثل" پائے جاتے ہیں، اور دوسرا حس کا عالم ہے جو حسی اشباح اور کالبدوں کا مسکن ہے پہلے عالم کا نام یہ رکھا گیا ہے کہ وہ لیس اور نیستی کے مانند" ہے اور دوسرا عالم "ہستی اور ایس کے مانند ہے"

یہ بات بھی افلاطون سے منقول ہے کہ وہ دو طرح کی تعلیم دیتا تھا، ایک تعلیم تو اس کی ان چیزوں کی تھی جو لیس اور نیستی کے مانند ہیں اور دوسری تعلیم

"ایس"، اور "ہستی"، کی جیسی چیزوں کے ساتھ متعلق تھی، تعلیم کے پہلے طریقے میں دراصل مجاہدہ اور ریاضت، کشف وحدس کی راہوں سے عقلی امور کی تعلیم دی جاتی تھی، اور دوسرے طریقے یہ فکری افادے واستفادے سیکھنے اور سکھانے کی راہ سے تعلیم دی جاتی تھی، عقلی عالم کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ نیستی اور نیست سے اس کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے، کہ حواس پر ان چیزوں کا ظہور نہیں ہوتا، جس طرح باطنی حواس کے لحاظ سے ان ہی مثالی صورتوں کو ایسیت اور ہست ہونے کی صفت لاحق ہوتی ہے یعنی مثالی صورتوں کا باطنی حواس کے سامنے ظہور ہوتا ہے، بہرحال اصل بات تو یہ ہے کہ عالم عقل کا وجود تمام وجودوں کی جڑ ہے اور اسی سے ساری ہستیوں کو تقوم حاصل ہے، اور وہی اس کا فاعل وہی اس کی غایت ہے، اور اپنی شدت ظہور کی وجہ سے ان کا مشاہدہ عام نگاہوں کو نہیں ہو رہا ہے، اور مادی مشاغل میں اُلجھے رہنے کی وجہ سے ہم ان سے اوٹ میں ہیں، یا (نیستی کے مماثل قرار دینے) کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عالم کی وحدت اور بساطت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس مادی عالم کی کثرت جو شخصی افراد کا نتیجہ ہے، اس کو ہستی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ افلاطون کے "نوری مُثل" اپنی ذات اور اپنے وجود کے اعتبار سے براہ راست جوہر ہیں اور اس مادی عالم کے جواہر اور ان کی ماہیتوں کی اصل بھی وہی ہیں، وہی ان مادی محسوسات کے حقائق ہیں، ان وجوہ واسباب کے سوا جن کا ذکر پہلے کر چکا ہوں، "افلاطونی مثل"، بلکہ "معلق اشباح اور کالبدوں"، کے ثبوت کا ایک اور طریقہ بھی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اس کا انکار تو کوئی نہیں کر سکتا کہ عالم میں محسوس چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً انسان ہی اپنے خاص مادے اور خاص عوارض وصفات کے ساتھ موصوف ہو کر پایا جا رہا ہے اسی کا طبعی انسان نام ہے، اسی طرح یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ انسان ہی کا وجود اپنی خاص مقدار وشکل اور شخصی خصوصیتوں کے ساتھ خیال میں بھی پایا جاتا ہے، خواہ اس خیالی انسان کا مادہ خارج میں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو

اور جہاں یہ باتیں ثابت شدہ ہیں وہیں یہ بھی تجربے کی بات ہے، کہ عقل میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ انسان کا اوراک اس طور پر کرے کہ اس میں جوہریت کی جو صفت پائی جاتی ہے، اور جس قسم کے اعضاء اور اشکال اس میں ہوتے ہیں اور جو صفات آدمی میں پائے جاتے ہیں خواہ لازمی ہوں یا عارضی، الغرض ان تمام امور کے ساتھ عقل انسان کا اوراک کر سکتی ہے اور اس نہج پر کر سکتی ہے جسے ہم اس کا تعقل قرار دے سکتے ہیں یعنی انسان ایسی صورت میں ایسا معقول ہو سکتا ہے جو اپنی نوع کے متعدد افراد کی شرکت سے مانع نہ ہو، اور اس کے ساتھ نوعی اوصاف ملحوظ ہوں، ظاہر ہے کہ اس قسم کے تعقل میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ماہیت کو عوارض کی ماہیت سے مجرد اور پاک کر لیا جائے، یعنی ماہیت کے سوا اس وقت ہر اس چیز کو جو ماہیت نہیں ہے جدا کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ عقل اس قسم کی تجرید پر قادر نہیں ہے یقیناً وہ یہ بھی کر سکتی ہے اور ایسا کرنا اس کے لئے بہت سہل ہے، لیکن تعقل کے لئے اس قسم کے تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ "صنعی وجود" یعنی اس مادی عالم کی کسی خاص سمت اور مقام کے ساتھ جو اس کو خصوصیت تھی، محض اس صنعی وجود سے تجرید تعقل کے لئے کافی ہے،

اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ انسان کا ایک وجود تو وہ ہے، جو مادی طبیعت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، اور اس اعتبار سے آدمی کا وجود نہ معقول ہی بن سکتا ہے اور نہ محسوس، اور ایک وجود اسی انسان کا حس مشترک اور خیال میں ہے اور اسی اعتبار سے وہ قطعاً محسوس ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی بات کا امکان اس میں پیدا نہیں ہوتا، اور ایک وجود اسی انسان کا عقل میں بھی ہے، اور اسی اعتبار سے وہ بالفعل معقول بنتا ہے، اس جہت سے اس میں دوسری بات کی گنجائش نہیں ہے (ایک مقدمہ تو یہ ہوا) دوسرا مقدمہ وہی ہے، جو قطعی برہان سے تمھارے سامنے ثابت ہو چکا ہے یعنی یہ بات کہ محسوس کا بحیثیت محسوس ہونے کے جو وجود ہے، یہی وجود بجنسہ اس کا احساس بھی ہے اور وہی بعینہ احساس کرنے والا بھی ہے جیسے معقول بالفعل کے متعلق بتایا گیا تھا کہ عقلی جوہر کا وجود

اور وہ دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، اور عاقل و معقول دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہیں، (تیسرا مقدمہ یہ ہے) جو پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے کہ عاقل اور تعقل کرنے والی قوت ہمیشہ وہی جوہر ہو سکتا ہے جو بالفعل مادے سے بے تعلق اور جدا ہے، اصطلاحاً جسے جوہر مفارق کہتے ہیں، اور جب عاقل کے لئے جوہر مفارق ہونا ضروری ہے تو معقول جو بجنسہ وہی عاقل ہے ظاہر ہے کہ اس کا بھی بالفعل جوہر مفارق ہونا ضروری ہوا۔

اور یہی گفتگو ان محسوس صورتوں کے متعلق بھی ہو سکتی ہے، جو عالم خیال میں موجود ہیں اور جو بجنسہ خیالی قوت ہی ہیں، چونکہ خیالی قوت کا جوہر ہونا ضروری ہے، اس لئے وجوداً جو جیز اس کے ساتھ متحد ہوگی اس کا جوہر ہونا بھی ناگزیر ہے اس تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ مثلاً انسان (جو اس عالم کی ایک حقیقت ہے) اس کی ایک تو جوہری مثال ہے جو اشباح اور کالبد کے عالم میں بذات خود قایم ہے اور ایک عقلی جوہری مثال ہے، جو عالم عقول میں بذات خود قایم ہے، اور یہی حال تمام طبعی موجودات کے افراد کا ہے، یعنی ان کے تین وجود ہیں، ایک عقلی وجود دوسرا مثالی وجود، تیسرا مادی وجود،

یہاں ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے، کہ جس نوع کا بھی عقلی وجود ہو، اس کا متعدد ہونا ناممکن ہے بلکہ ہمیشہ وہ "واحد" ہی باقی رہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کسی حقیقت کی نوعی تعریف اور حد جب ایک ہی ہوگی تو اس میں تعدد اور تکثر ہمیشہ مادے یا دوسرے خارجی اتفاقی اسباب کی راہ سے پایا جاتا ہے، لیکن یہ صرف عقلی وجود کی خصوصیت ہے، باقی وجود کی جو اور دو صورتیں ہیں تو ان کے کسی ایک ہی نوع میں اعداد اور افراد کی کثرت میں کچھ حرج نہیں ہے، خواہ یہ کثرت مادہ قابلہ کے انفعالی تاثرات کا نتیجہ ہو، جیسا کہ طبعی صورتوں کا حال ہے، یا فعلی جہات کا یہ ثمرہ ہو، جیسا کہ ان اوراکی صورتوں کا حال ہے، جنھیں خیال محفوظ رکھتا ہے،

ان ہی باتوں کا یہ اثر ہے کہ ہر نوع کی صورت مثلاً انسان کی صورت کو جب مادی وجود، اور خیالی تمثل سے مجرد کر کے عالم عقل تک اسے پہنچا دیا جائے، اور اس عالم تک اس صورت کا اثر پہنچ جائے، پھر کسی دوسری انسانی صورت پر بھی

اسی تجریدی عمل کو جاری کر کے اس کو تجرد کے اسی مقام تک پہنچا دیا جائے جہاں تک پہلی صورت پہنچی ہوئی تھی، تو پہلی صورت اور دوسری صورت کے وجود میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا بلکہ دوسری صورت کا وجود بجنسہٖ پہلی صورت کا وجود ہو گا، اور جو اثر پہلی صورت کا اس عالم میں ہو گا وہی دوسری کا ہو گا اور یہی حال انسانی نوع کی تمام صورتوں کا رہتا ہے، خواہ ان میں کوئی پہلے ہو، اور کوئی پیچھے ہو، اگر اسی عالم کی لاکھ صورتیں ہوں جب بھی عالم عقل میں پہنچکر سب کا یہی حال ہو جاتا ہے!

اس برہانی بیان سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ اس عالم کی ہر طبعی نوع کی ایک عقلی صورت عالم عقلی ربانی میں پائی جاتی ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، خواہ یہ طبعی نوع ایسی ہو جس کے افراد اس عالم میں غیر محدود طور پر پائے جاتے ہوں یا ایسی نوع ہو، جو کسی شخصی وجود میں منحصر ہو، بہر حال یہ نظریہ کہ ہر طبعی نوع کے لئے عالم عقلی میں عقلی صورت پائی جاتی ہے کچھ وہی رائے ہے جو افلاطن الٰہی کی طرف منسوب ہے، میں نہیں خیال کرتا کہ اس "بزرگ ہستی" کے بعد اتنی طویل اور دراز مدت میں کوئی ایسا آدمی پیدا ہوا ہو جو اس کے قدم بہ قدم چل سکتا ہو، اور اس کی صحیح غرض تک اس کی رسائی ہوئی ہو، بجز ایک شخص کے جو گوشہ نشین گمنام فقرا، کی جماعت کا ایک آدمی اس کے سوا آج تک برہانی یقین کی راہ سے افلاطن کے نظریے کی تہ تک کوئی نہیں پہنچا،

"خاتمہ"

مندرجہ بالا باب میں بعض ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن کے مفہوم اور معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں اور اس سے شاید یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ باہم یہ الفاظ مترادف ہیں یعنی ایک ہی معنی کی تعبیر چند الفاظ سے کی گئی ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس خاتمے میں ان الفاظ کی شرح کریں، اس قسم کے الفاظ کی تعداد اچھی خاصی ہے، بہر حال اب ہر ایک کی شرح کی جاتی ہے۔

ان الفاظ کے سلسلے میں ایک لفظ ادراک کا ہے، در اصل لغت میں ادراک کے معنی کسی چیز سے ملنے اور کسی چیز تک پہنچنے کے ہیں تعقل کرنے والی

قوت کی معقولات اور معلومات تک جب رسائی ہو جاتی ہے، اور ان کو وہ پالیتی ہے، تو اس کیفیت کی تعبیر ادراک سے کی جاتی ہے، یعنی تعقل کرنے والی قوت ان معلومات تک پہنچ گئی اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اس قوت کو ان کا ادراک ہو گیا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فلسفے میں ادراک کے لفظ سے جو مقصود ہے اہل لغت کی اصطلاح کے وہ بالکل مطابق ہے بلکہ حقیقی رسائی اور واقعی ملاپ اگر سچ پوچھو تو علمی ادراک ہی میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمانی اتصال اور ملاپ اگر دو چیزوں میں پایا بھی جاتا ہے تو درحقیقت وہاں حقیقی ملاپ اور اتصال کی کیفیت نہیں پائی جاتی، باقی قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کے متعلق جو یہ منقول ہے کہ انھوں نے "انا لمدرکون" کہا، (یعنی ہم پالیے جائیں گے مطلب یہ تھا کہ فرعون اور فرعون کی فوج ان کو چھولے گی) یا عربی زبان کا یہ عام محاورہ کہ ادرک الغلام (لڑکا بالغ ہو گیا) ادرکت الجاریۃ (لڑکی بالغہ ہو گئی) ادرکت الثمرۃ (پھل پک گئے اور مراد پر آگئے) یہ سارے استعمالات اگرچہ لغت کے رو سے حقیقی استعمالات ہیں، لیکن ادراک کا جو مطلب فلسفے میں لیا جاتا ہے، اس کے حساب سے ان کی حیثیت مجازی اطلاقات کی ہے خصوصاً "عاقل و معقول میں اتحاد" کا نظریہ جن لوگوں کا ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر تو مجاز کا پہلو لغوی اطلاق میں زیادہ نمایاں ہے،

انھی الفاظ میں ایک لفظ شعور کا بھی ہے، بغیر ثبات و قرار کے ادراک کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسی کی تعبیر شعور سے کی جاتی ہے تعقل کی قوت تک علم کی رسائی کا یہ پہلا درجہ ہے، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک قسم کا متزلزل ادراک جس کی جڑ ابھی مضبوطی کے ساتھ نہ جمی ہو، اسی کو شعور کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں چیز کا شعور اس کو حاصل ہے،

انھی الفاظ میں ایک تصور کا لفظ بھی ہے، کسی معنی اور مفہوم تک قوت عاقلہ کی رسائی جب کامل طور سے ہو جاتی ہے اور اس کا ادراک تام اس کو حاصل ہو جاتا ہے، تو اسی کی تعبیر تصور سے کی جاتی ہے، دراصل تصور کا لفظ صورت

سے مشتق ہے تشکل رکھنے والے جسم کی جسمانی ہیئت پر عوام الناس عموماً صورت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لفظ اسی جسمانی ہیئت کے لئے بنایا گیا ہے۔
لیکن ارباب فلسفہ کے نزدیک صورت کے لفظ کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی بھی ایک خاص معنی ہیں یا باہم مشترک معنی ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شے بالفعل ہو جاتی اور صلاحیت و قوت کی حدود سے نکل کر فعلیت کے مرتبے پر پہنچ جاتی ہے، یہ ایسا معنی ہے جو صورت کی تمام فلسفیانہ معانی میں مشترک ہے چونکہ اشیاء کی علمی صورتوں کی بھی یہی حالت ہے یعنی علمی صورتیں بجنسہ اشیاء کی خود حقیقتیں اور ماہیتیں ہیں اس لحاظ سے انکو صورت کہا گیا ہے۔
انہی الفاظ میں ایک حفظ کا بھی لفظ ہے، عقل میں جب صورتوں کا حصول ہو چکتا ہے، اور اس میں مضبوطی کے ساتھ وہ جم جاتی ہیں، اور اتنی استواری ان کو حاصل ہو جاتی ہے کہ اگر عقل سے وہ زائل بھی ہو جائیں جب بھی ادنیٰ توجہ سے ان کو پھر وہ واپس لا سکتی ہو، جب قوت عاقلہ کا کسی صورت سے یہ تعلق پیدا ہو جائے تو اسی کیفیت کا نام حفظ ہے، یعنی اب قوت عاقلہ ان صورتوں کی حافظہ ہو جاتی ہے،
یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے، کہ ادراک کے ساتھ حفظ کو وہی نسبت ہے، جو فعل کو قبول سے ہے، یعنی ادراک میں عقل صورت علمیہ کو قبول کرتی ہے اور اس صورت کے باقی رکھنے کا کام اور فعل حفظ کی قوت انجام دیتی ہے، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حفظ کا کام جو قوت انجام دیتی ہے اور اس فعل کا جو مبدء ہے وہ ادراک کے مبدء سے الگ چیز ہے، خواہ ان دونوں میں جدائی ایسی ہو، جیسی دو ذاتوں میں ہوتی ہے، یا ان کی حیثیت وہ ہو جو کسی ایک ہی ذات کے دو درجوں کی ہوتی ہے، ان دونوں احتمالوں میں پچھلا احتمال زیادہ قرین عقل ہے، اس لئے کہ نفس کے آثار اور صفات کے مبادی بالآخر کسی ایک ہی حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کا آخری مرجع واحد شے ہوتی ہے۔ بعضوں نے اس مقام پر کہا ہے، کہ حفظ چونکہ ضعف کے بعد قوت اور استواری کا نام ہے اس لئے واجب الوجود کے علم پر اس کا اطلاق درست نہ ہوگا، نیز حفظ کی ضرورت تو انھی چیزوں میں ہوتی ہے جن کے زوال کا اندیشہ ہو، ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم میں اسکی

کہاں گنجائش ہے، بلکہ محال ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے بلکہ کمزوری سے خالی نہیں ہے، یہ دعویٰ کہ علم الٰہی کو حفظ کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ خود قرآن مجید میں ولا یؤدہ حفظھما (اور نہیں تھکاتا ہے اللہ کو آسمانوں اور زمینوں کی حفاظت) انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون (ہم نے "ذکر" کو اتارا اور قطعاً ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں) اسی طرح انہ حفیظ علیم کی آیت میں بھی حفظ کی صفت حق تعالیٰ کی طرف منسوب کی گئی ہے یہاں یہ اعتراض درست نہیں ہوسکتا کہ مطلقاً حفظ کی صفت میں گفتگو نہیں ہے، بلکہ سوال علم الٰہی کے متعلق ہے کہ اس پر بھی آیا حفظ کا اطلاق صحیح ہے یا نہیں ہوسکتا ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم تو کسی خاص صفت اور قوت کا نتیجہ ہو اور حفظ کسی دوسری قوت اور صفت سے متعلق ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم کی صفت اور قدرت کی صفت دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئے گا، اور بتایا جائے گا کہ سارا عالم دراصل حق تعالیٰ کے علم کامل اور تام ہی کا نام ہے، جیسے اس کی نافذ قدرت کی صورت ہی کو عالم کہتے ہیں، الغرض حق تعالیٰ کی ذات جو بجنسہ علم ہے، وہی ہر شے کی حافظ اور نگہبان ہے، اور اس کے تفصیلی علوم کے جو مختلف مدارج اور مراتب ہیں، ان میں بعض بعض کی حفاظت کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے علوم فعلی ہیں، نہ کہ انفعالی، باقی حفظ کے مفہوم میں جو اس کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ صفت کے بعد مضبوطی اور استواری پر حفظ کا اطلاق ہوتا ہے، سو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کا ثبوت بعض خاص جزئی مثالوں کے سوا اور کہیں سے نہیں ملتا، اور اس شخص نے جو یہ کہا تھا کہ زوال کا اندیشہ جہاں ہوتا ہے وہیں حفظ کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جواز سے تمہاری کیا مراد ہے اگر امکان وقوعی مقصود ہے یعنی واقع میں جہاں زوال کا امکان ہو وہیں حفظ کی حاجت ہوتی ہے، تو میرے نزدیک یہ کلیہ غیر مسلم ہے، اور اگر جواز سے امکانی ذاتی مراد ہے، تو اس وقت یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا تفصیلی علم جو اس کی ذات پر زائد ہے اور قلم اعلیٰ میں جو ثابت اور لوح محفوظ میں قائم ہے اس علم پر بھی اس جواز کا اطلاق درست نہیں ہے،

یہاں لوح محفوظ سے مراد اللہ تعالیٰ کے علم کی وہ صورتیں ہیں جو منسوخ اور رد و بدل ہونے زوال پذیر ہونے سے اس لئے محفوظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور اسی لئے ان کو دوام عطا فرمایا ہے۔

ابھی تشریح طلب الفاظ میں ایک لفظ ذکر کا بھی تھا، قوت عاقلہ میں جو صورت محفوظ ہوتی ہے جب کسی وجہ سے وہ ذہن سے نکل جائے اور اس کی واپسی کا ارادہ کیا جائے، تو اس وقت ذہن پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اسی کو تذکر (یاد کرنا) کہتے ہیں، ارباب فلسفہ کا خیال ہے کہ تذکر اور یاد آنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام معقولات اور معلومات کا ذخیرہ کسی عقلی جوہر میں جمع ہو، یہی عقلی جوہر انسان کی قوت عاقلہ کا خزانہ ہوتا ہے، پھر فلاسفہ باہم اس باب میں مختلف ہیں کہ اس خزانے کی ہستی آیا انسانی نفس سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، یا نفس انسانی کے ساتھ اسے ایک خاص قسم کا عقلی اتصال حاصل ہوتا ہے، لیکن محسوسات اور حسی عالم میں اُلجھے رہنے کی وجہ سے نفس کو اس سے غفلت ہو جاتی ہے، اور درمیان میں پردہ پڑ جاتا ہے، یا عقل و معقول کے سلسلے میں نفس چونکہ قوت سے فعلیت کی طرف ترقی نہیں حاصل کرتی اس لئے اس خزانے کے معلومات او جھل ہو جاتے ہیں، اس مقام کے متعلق کچھ روشنی پہلے بھی ڈالی گئی ہے۔

"تذکر" کے متعلق بعض دانشمندوں کو حیرت میں مبتلا پایا گیا ہے، مثلاً امام رازی نے لکھا ہے کہ تذکر (بھولی ہوئی چیزوں کے یاد آجانے میں) کوئی ایسا راز معلوم ہوتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور راز یہ ہے کہ ذہن سے جو صورت ہٹ کر زائل ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کی واپسی کا نام تذکر ہے اب سوال یہ ہے کہ ذہن میں اس صورت کا شعور باقی رہتا ہے یا نہیں اگر باقی رہتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ذہن کے سامنے یہ صورت حاضر ہے اور اس کا حصول ذہن میں پایا جاتا ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ حاصل شدہ شے کو پھر حاصل کرنا قطعاً بے معنی اور ناممکن ہے، اور اگر اس کا شعور نہیں باقی رہتا ہے، تو پھر اس صورت کے ذہن میں واپس آنے کی آخر کیا شکل ہوگی، بلکہ یہ ناممکن ہے اس لئے کہ جس چیز کا تصور ذہن میں موجود نہ ہو اس کی طلب محال ہے

بہرحال کسی شق کو بھی اختیار کیا جائے، صورت کی واپسی سے تذکر کی جو تعبیر کی جاتی ہے اس کے امکان کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، مگر باوجود اس کے ہم فراموش شدہ کو طلب بھی کرتے ہیں اور اس تلاش و جستجو کے بعد ذہن میں وہ واپس بھی ہوجاتی ہے، ہمارا وجدان اس کا شاہد ہے امام آخر میں لکھتے ہیں:۔

"ان اسرار میں جب کوئی ڈوبا اور ان میں غور کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی کنہ حقیقت کو وہ نہیں جان سکتا حالانکہ یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے پھر مخفی امور کا اسے اندازہ کرنا چاہئے"

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی حیرت کا منشا اس قسم کی باتوں میں یہ ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے یعنی وجود کی اصل حقیقت ان پر واضح نہیں ہوئی ہے، اسی شخص (امام) کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ معقولات ثانیہ کے سلسلے کے ایک عقلی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، اسی طرح یہ لوگ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ نہ تو وجود سے زیادہ شدید و قوی کوئی چیز ہوسکتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہوسکتی ہے نیز وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ ایک شے کے لئے وجود کے مختلف پیرایے اور مختلف رنگ ثابت ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے،

یہی کیفیت علم کی بھی ہے، جو درحقیقت وجود ہی کے مد کی ایک چیز ہے، نہ کہ اس کا شمار اضافی امور میں ہے، ولیکن ان لوگوں کی رسائی اس حقیقت تک بھی نہیں ہوئی ہے)

اب تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام رازی نے (تذکر) کے متعلق جو شبہہ کیا ہے، اس نظریے کے بنیاد پر جو میں نے عقلی ادراک کے متعلق اختیار کیا ہے، سخت مشکل ہے، یعنی عقل فعال سے نفس انسانی کو جب اتحاد کا رشتہ پیدا ہوجاتا ہے تو اسی اتحاد کا نام ادراک عقلی ہے اور عقل فعال سے مراد موجودات کی صورت ہے یا موجودات کی صورتیں جس میں پائی جاتی ہیں اسکو عقل فعال کہتے ہیں، بہرحال اس مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے یقیناً امام رازی کے شبہے کا جواب آسان نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا حل بھی معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے اگر نفس انسانی کے دراصل

متعدد مدارج اور مقامات ہیں، اور مختلف عوالم یا نشاتوں سے اس کا تعلق ہے، یعنی حس کا عالم، خیال کا عالم عقل کا عالم، پھر جتنے نفوس ہیں قوت اور ضعف کمال و نقص کے حساب سے ان میں بھی تفاوت ہے، قوی تر نفس وہ ہے، جسے کسی ایک عالم کا تعلق دوسرے عالم سے غافل نہ بناتا ہو۔ اس کے بعد پھر دوسرے درجے کے نفوس ہیں، جن میں بعض اتنے ادنیٰ درجے کے ہیں جن کے سامنے بجز عالم حس (محسوسات) کے اور کسی عالم کا حضور بالفعل میسر نہیں آسکتا، البتہ عالم خیال سے انھیں کچھ ضعیف سا خیالی تعلق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسوں کے سامنے عالم عقل کی کسی معقول صورت کی حاضری کیسے ہو سکتی ہے۔ جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایسے نفوس جو قوت وکمال میں اوسط درجے پر ہیں، جب عالم عقل سے ان کو اتصال حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت عالم حس سے وہ باہر ہو جاتے ہیں، اور بدن کی تربیت و پرداخت اس وقت وہ اپنی بعض طبعی قوتوں کے ذریعے سے کرتے ہیں، پھر جب عالم حس کی طرف وہ پلٹ کر آجاتے ہیں تو عقلی عالم سے وہ غائب ہو جاتے ہیں، البتہ کچھ اثر اس کا اسی قسم کا جیسا کہ کسی ضعیف خیال کا ہو سکتا ہے ان میں باقی رہتا ہے، اور اسی ضعیف خیال، نیز نفوس میں جو (صورتوں کے واپس لانے کا ملکہ ہے (اور عقل فعال سے متصل ہونے کی) ان میں جو صلاحیت ہے" انھی ساری باتوں کا نتیجہ "تذکر" (یاد آنے) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کی اس حقیقت، اور کامل عقلی جوہر کے اندر سے جو چیز ان پر ظاہر ہوتی ہے اسی کا ان کو "تذکر" ہو جاتا ہے، یعنی وہ چیز یاد آجاتی ہے"

باقی امام نے جو یہ کہا تھا کہ جب بھولی ہوئی صورت کی واپسی کا ارادہ کیا جاتا ہے اگر اس کا تصور ذہن میں موجود نہیں ہے تو اس کی واپسی بھی ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ تصور کے نہ موجود ہونے کا کیا مطلب ہے جو یہ مقصد ہے کہ جس چیز کا بالکنہ یا بالوجہ، یا بطور نقل وحکایت کے ذہن میں تصور موجود نہ ہو، اور اس میں اس صورت کے حصول کی کوئی قریبی استعداد بھی نہ پائی جاتی ہو، تب اس کی واپسی ناممکن ہے، اگر یہی مراد ہے تو میں اس دعوے کو مان لیتا ہوں، اور اقرار کرتا ہوں

کہ اس قسم کی صورت کی واپسی ذہن میں ناممکن ہے لیکن گفتگو اس کے متعلق کب ہے، اور اگر یہ غرض ہے، کہ بالکنہ تصور صورت کا ذہن میں موجود نہ ہو لیکن تخیل یا تمثل کے طور پر اس کا تصور ذہن میں پایا جائے نیز نفس میں اس کا بھی ناکہ موجود ہو کہ اپنے خزانے کی طرف وہ رجوع کر سکتا ہے، ایسی صورت میں بھی بھولی ہوئی صورت کی طلب ناممکن ہے اگر یہ مراد ہے تو امام کا دعویٰ غیر مسلم ہے، واقعہ یہ ہے، کہ امام ہوں یا ان جیسے دوسرے حضرات ہوں، ان سب کو اس مسئلے کی تحقیق میں جو دشواری پیش آتی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے، کہ مطلقاً تصورات کے اکتساب وحصول کو یہ لوگ ناممکن قرار دیتے ہیں، یعنی نہ ابتدائی طور پر تفکر کے ذریعے سے یہ ممکن ہے، اور نہ ثانوی طور پر "تذکر" کی راہ سے ایسا ہو سکتا ہے، اور ایک مغالطے پر ان کا یہ عقیدہ مبنی ہے، اگرچہ اپنے نزدیک اسے یہ برہانی حجت سمجھے ہوئے ہیں، مگر میں ان کی اس دشواری کا حل اللہ کی مدد سے پہلے پیش کر چکا ہوں، (چاہئے کہ اس سلسلے کے متعلق جہاں اس مسئلے کا ذکر کیا گیا ہے رجوع کرو)

منجملہ انھی الفاظ کے "ذکر" کا لفظ بھی ہے، ایسی صورت جو ذہن سے نکل چکی ہو، اور پھر پلٹ کر دوہی ذہن میں حاضر ہو جائے، صورت کی اس یافت کا نام "ذکر" ہے ایسا ادراک جو صورت کے زوال اور ذہن سے نکلنے کے بعد حاصل نہ ہو، اس کو "ذکر" نہیں کہتے ہیں، بلکہ ذکر کے لیے ضروری ہے کہ نکلنے کے بعد پھر ذہن میں اس کا حضور ہو، امام نے اسی بنیاد پر یہ فقرہ درج کیا ہے۔

"خدا جانتا ہے، کہ مجھے وہ صورت یاد نہیں ہے اور میں اس کو کیسے یاد کروں جب اسے بھولا ہی نہیں ہوں" اس کے بعد انھوں نے پھر اپنے اسی شبہے کی تقریر کی ہے جس کے متعلق انھیں اصرار ہے کہ اس کا حل ناممکن ہے اور آخر میں لکھتے ہیں۔

یہاں ایک دوسرا راز ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تذکر اور ذکر باوجودیکہ خود تمھاری صفت ہے، اور تم خود یہ محسوس کرتے ہو، کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا یاد پڑنا تمھارے لئے ممکن ہے، (بلکہ یاد پڑتی رہتی ہیں) لیکن پھر بھی اپنے دونوں صفات (ذکر و تذکر) کی ماہیت سے تم جاہل اور ناواقف ہو،

جب خود تمھارے اپنے صفات کا یہ حال ہے، تو مذکور یعنی جو چیزیں تمھیں یاد آتی ہیں، ان کے کنہ ذات سے تم کیا واقف ہو سکتے ہو، کیونکہ ان کو تمھاری ذات سے کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، بلکہ جن امور کو تمھاری ذات سے مناسبت نہیں ہے، ان میں یہ بعید ترین شے ہے، پھر کتنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس چیز کو جو سب سے زیادہ روشن اور کھلی ہوئی ہے اسی کو سب سے زیادہ مخفی اور پوشیدہ بنا دیا۔

اس شبہے کے حل کی تقریر کے سوا جسے تم جان چکے ہو، اب میں کہتا ہوں کہ تمام چیزوں کے مقابلے میں ظاہر ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یعنی ہماری ذاتوں سے جتنا قرب خدا کی ذات کو ہے دوسری چیز کو اتنی نزدیکی کی نسبت میسر نہیں ہے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو اسی لئے پیدا فرمایا، اور اسی لئے ہماری ہدایت فرمائی تاکہ ہم اس کی معرفت حاصل کریں اور اچھے بندوں کے اعزاز و اکرام کا جو مقام اس نے مقرر فرمایا ہے، وہاں تک ہماری رسائی ہو، تاکہ حضرت الٰہی کا مشاہدہ ہمیں میسر آئے اور اس کے جمالی و جلالی صفات کی دید سے ہم مشرف ہوں، اسی مقصد کے لئے پیغمبروں کو مبعوث کیا گیا، اور کتابیں آسمان سے نازل ہوئیں، یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے یہ سارا انتظام اس لئے نہیں قائم کیا گیا ہے، کہ جو چیزیں خدا سے دور اور بعید ہیں، ان سب کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ دور ہو جائیں، اور جتنے بدبخت شقی نفوس حیرت و شک کے دریا میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں ان کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ بدبخت قرار پائیں۔

منجملہ ان تشریح طلب الفاظ کے ایک لفظ "معرفت" کا بھی ہے، اس لفظ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا نام معرفت ہے اور کلیات کے ادراک کو علم کہتے ہیں، بعضوں کا خیال ہے، کہ معرفت تصور کو کہتے ہیں، اور علم کا نام تصدیق ہے، انھی لوگوں کا دعویٰ ہے کہ معرفت اور عرفان کا درجہ علم سے زیادہ بلند ہے، کہتے ہیں کہ ان محسوس امور (عالم) کو کسی ایسی ہستی کی طرف منسوب کرنا جو واجب الوجود ہے

اس مسئلے کی تصدیق تو بداہتہً حاصل شدہ ہے، لیکن خود واجب الوجود کی حقیقت کا تصور یہ ایسی بات ہے، جو آدمی کی ادراکی قوت کے قابو سے باہر ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی ماہیت کی تلاش و جستجو اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، اسی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر عارف کا عالم ہونا تو ضرور ہے لیکن اس کا عکس یعنی ہر عالم عارف ہو، یہ غیر ضروری ہے، یہی وجہ ہے، کہ عارف کسی کو اسی وقت کہا جاتا ہے جب علم کے میدانوں میں پورے انہماک کے ساتھ مصروف تگ و دو ہو، اور علم کے ابتدائی حدود سے ترقی کرکے اس کی انتہائی سرحدوں تک اس کی رسائی ہو چکی ہو، مبادی سے غایات تک بشری قوت تک کی حد تک پہنچ چکا ہو،

بعضوں کا عقیدہ ہے، کہ معرفت کے معنے یہ ہیں کہ کسی چیز کا ادراک حاصل ہو، اور اس کا اثر ذہن میں محفوظ ہو جائے پھر دوبارہ جب اسی چیز کا ادراک حاصل ہو، اور آدمی یہ پہچان لے کہ یہ وہی ہے جسے پہلے اس نے دیکھا اور جانا تھا، اسی کا نام معرفت ہے، (یہاں ایک مسئلے کا اجمالی ذکر ضروری ہے) یعنی روحوں کے متعلق بعض لوگ قدامت کے مدعی ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ روح قدیم تو نہیں ہے) لیکن بدن سے پہلے پیدا ہوئی، پچھلے خیال والے کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کے پشت سے چیونٹوں کے مانند جو چیز نکالی گئی تھی وہی روح ہے، کہتے ہیں کہ اسی نے حق تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار، اور ربوبیت کا اعتراف کیا تھا لیکن بدن کے ساتھ جب اس کا رشتہ قائم ہوا، تو اس رشتے کی تاریکی اور ظلمت میں مبتلا ہو کر اپنے مالک کو بھول گئی، لیکن جب بدن کی تاریکیوں سے رہائی پا کر خود اپنی اصلی ذات کی حیثیت کی طرف وہ پلٹ جائے گی، اور جسم کے خندق سے اسے نجات مل جائے گی، تب وہ پھر پہچان لے گی، کہ اپنے مالک کو وہ جانتی تھی، روح کی یہی معرفت اور شناخت اسی لئے عرفان کے نام سے موسوم ہوتی ہے،

انھی الفاظ میں ایک فہم کا لفظ بھی ہے، مخاطب (یا خطاب کرنے والے) کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اسی کو فہم کہتے ہیں، اور سننے والوں تک لفظ کے ذریعے سے کسی معنے کا پہنچانا اس کا نام اِفہام ہے،

انھی الفاظ میں فقہ کا بھی لفظ ہے، خطاب کرنے والے کے کلام کی غرض کو جان لینا اس کا نام فقہ ہے عربی زبان کا محاورہ ہے فقهت کلامك (میں نے تمھاری بات سمجھ لی) اس کا یہی مطلب ہے کہ تمھارے غرض پر مطلع ہوگیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لا یکادون یفقهون حدیثا: یہ لوگ بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں ہوتے۔

چونکہ قریش کے کفار شکوک وشبہات میں مبتلا تھے، اور اپنی خواہشوں کا بھوت ان پر سوار تھا، اس لئے کتاب اللہ کے حقیقی معارف تک انکی رسائی نہیں ہوتی تھی، اس لئے ضروری ہوا کہ کتاب اللہ کے نزول کی جو اصلی غرض ہے اس کے سمجھنے کی استعداد جو وہ کھو بیٹھے تھے قرآن میں اس کا اعلان کیا جائے۔

انھی الفاظ میں ایک لفظ عقل کا بھی ہے، اس کا اطلاق مختلف امور پر ہوتا ہے جن کے تفصیلات کی جانب ہم کچھ اشارہ کرتے ہیں، عوام الناس جس صفت کی بنیاد پر کسی کو عاقل کہتے ہیں، اس عقل سے مراد آدمی کا وہ علم ہے جس کے ذریعے سے وہ چیزوں کے مصالح اور ان کے فوائد ان کے نقصانات میں تمیز کرتا ہے، اور افعال کے حسن وقبح بھلائی اور برائی کا اندازہ کرتا ہے، یہ عقل کا پہلا اطلاق ہے عقل کے دوسرے معنی وہ ہیں جس کا بار بار اعادہ ارباب کلام اپنی گفتگو میں کرتے ہیں ان متکلمین میں جو فرقہ معتزلہ ہے وہ اسی عقل کا قائل ہے مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس بات کو عقل ضروری قرار دیتی ہے، یا فلاں بات کو عقل رد کرتی ہے۔

تیسری اصطلاح عقل کے متعلق وہ ہے، جس کا ذکر کتاب البرہان میں اہل فلسفہ کرتے ہیں چوتھی اصطلاح وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے اور اس سے مراد عقل عملی ہے، پانچویں اصطلاح اسی عقل کی وہ ہے جس کا تذکرہ کتاب النفس میں پایا جاتا ہے یعنی نفس ناطقہ کے احوال میں اور اس کے مختلف مدارج کی تعیین کے وقت عقل کا لفظ بولتے ہیں۔

پانچویں اصطلاح علم الٰہی اور مابعد الطبیعیات کی ہے، اس سلسلے کے بعض معانی کا ذکر پہلے بھی گزر چکا ہے۔

عقل ہی کے معانی میں حکمت بھی ہے، پھر اس کا اطلاق بھی چند معنوں پر ہوتا ہے، یعنی کبھی تو ہر اچھے علم اور اچھے عمل کو حکمت کہتے ہیں، مگر علمی علم کے ساتھ حکمت کے لفظ کو بہ نسبت نظری علم کے زیادہ خصوصیت ہے، اور کبھی خود عمل ہی کو حکمت کہہ دیتے ہیں اسی استعمال کی وہ صورت ہے جب بولتے ہیں کہ فلاں شخص نے "احکم العمل احکاماً"، یعنی عمل کو نہایت خوبی اور استواری کے ساتھ انجام دیا۔

حکمت کا انتساب جب حق تعالی کی طرف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ مقصد ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے چیزوں کو اپنے بندوں کے نفع کے لئے پیدا فرمایا ہے اور ان کے مصالح اس کی تخلیق میں پوشیدہ ہیں، خواہ ان مصلحتوں کا ظہور اسی وقت یا اسی دنیا میں ہو، یا آیندہ ہو، اور بندوں میں بھی یہ ضروری نہیں ہے جو اس وقت موجود ہیں انھی کا اس میں نفع ہو، یا جو آیندہ پیدا ہونے والے ہیں ان کا فائدہ ہو۔

اور ایک بات حکمت ہی کے متعلق قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے مثلاً کبھی کہا جاتا ہے کہ اشیاء کی معرفت اور ان کے جاننے کو حکمت کہتے ہیں، اس تعریف میں ضمناً ادھر اشارہ کیا جاتا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا شمار کمالات میں نہیں ہے، اس لئے جزئی امور کے متعلق جو علم حاصل ہوتا ہے، اس میں ہمیشہ تغیر و بدل ہوتا رہتا ہے، البتہ حقائق اور ماہیتوں کا ادراک ایسا ادراک ہے جس میں تغیر و تبدل راہ نہیں پاتے، اور وہ ادلتے بدلتے نہیں نہ ان میں نسخ کی گنجائش ہے، قرآن مجید کی آیت۔

یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب۔	مٹاتا ہے اللہ جس بات کو چاہتا ہے اور برقرار رکھتا ہے جسے چاہتا ہے، اسی کے پاس "ام الکتاب" ہے

میں "ام الکتاب" سے یہی علم مراد ہے۔

کبھی حکمت کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ جس عقل اور عمل کا انجام اچھا اور قابل تعریف ہو، اس پر عمل پیرا ہونے کا نام حکمت ہے۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ سیاست اور حکمرانی میں انسانی طاقت کی حد تک

اللہ تعالیٰ کی پیروی اور اتباع کا نام حکمت ہے۔
اور ارباب فلسفہ کہتے ہیں کہ الٰہ (معبود) کے ساتھ بشری قوت کی حد تک ہمرنگ بننے اور تشبہ حاصل کرنے کا نام حکمت ہے یعنی علم اور عمل میں حق کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کو یہ لوگ حکمت قرار دیتے ہیں، اور اس تشبہ کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی اس کی کوشش کرے کہ اپنے علم کو جہل سے اور اپنے عمل وفعل کو جور وظلم سے اپنی سخاوت وجود کی صفت کو بخل اور فضول خرچی سے اور اپنی عفت وپاکدامنی کو فسق وفجور، اور نشے سے اپنی غضبی قوت کو تہور و بیجا دلیری اور بزدلی وجبن سے اپنے حلم وبردباری کو کاہلی وسستی اور حسد سے اپنی شرم وحیا کو بیحیائی و دفاحت اور بے کاری وتعطل سے اپنی محبت کو سرکشی اور کوتاہی سے پاک وصاف کرے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اللہ کی راہ پر بغیر کسی کجی اور انحراف کے خالق اور مخلوق کے حقوق کو پکڑے ہوئے سیدھا کھڑا رہے۔
انھی الفاظ میں ایک درایت کا بھی لفظ ہے۔ ایک قسم کے حیلے اور تدبیر کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام درایت ہے، اور یہ بات یوں حاصل ہوتی ہے کہ آدمی پہلے مقدمات میں غور کرے اور اپنی فکر سوچ کو اس میں استعمال کرے، دراصل درایت کا لفظ عربی زبان کے اس محاورے سے ماخوذ ہے جو عموماً بولا جاتا ہے یعنی شکار کو جب آدمی پالیتا ہے تب کہتا ہے دریت الصید (میں نے شکار کو پالیا) یہی وجہ ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق اور اس کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہوسکتا، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات حیلے اور تدبیر، فکر وغور سوچ بچار سے پاک ہے اور ایسی باتیں حق کے لئے محال ہیں۔
انھی الفاظ میں ایک لفظ ذہن کا بھی ہے، ایسے علوم جو ابھی حاصل نہیں ہیں ان کے حاصل کرنے کی نفس میں جو قوت ہوتی ہے اسی کی تعبیر ذہن سے کی جاتی ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وجود ذہنی اور ذہن دونوں ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ ذہن تو بذات خود خارجی امور میں داخل ہے، اور خارج کے مطابق اس کی نقل جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہی اس خارجی شے کا وجود ذہنی ہے، اور یہ دلائل شے کے اس وجود کو کہتے ہیں

جس پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو اسی شے کے خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، اس مسئلے کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ دراصل اللہ تعالیٰ انسانی روح کو خالی پیدا فرماتا ہے، یعنی اشیاء کے تحقق اور وجود سے وہ ابتداءً خالی ہوتی ہے، نیز اشیاء کا اسے علم بھی نہیں ہوتا، جیساکہ ارشاد خداوندی ہے۔

اخرجکم من بطون امھاتکم لاتعلمون شیئاً	اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا بایں طور کہ تم (اس وقت) کچھ نہیں جانتے۔

مگر چونکہ روح پیدا ہی اس لئے ہوئی ہے کہ معرفت و علم حاصل کرے اور حق تعالیٰ کی طاعت و بندگی بجالائے کیونکہ خلقت الجن والانس الا لیعبدون (میں نے جن اور انسان کو نہیں پیدا کیا ہے مگر اسی لئے کہ میری عبادت کریں) اشیاء کے حقائق کی ایسی معرفت جو واقع کے مطابق ہو، یعنی چیزیں جیسی کہ واقع میں ہیں ٹھیک ان کو اسی طرح جاننے کے لئے اگر روح انسانی پیدا نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ پھر روح ابتدائے پیدائش ہی کے وقت دنیا کی چیزوں میں سے کوئی بالفعل چیز ہوتی، لیکن چونکہ اس وقت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے، گویا جیساکہ ہیولیٰ کا حال ہے کہ اس کی تخلیق چونکہ اسی لئے ہوتی ہے کہ تمام طبعی صورتوں کو قبول کرے، اسی لئے ہیولیٰ اپنے اصل جوہر کے اعتبار سے صرف استعداد، اور محض قوت ہے، اور ہر قسم کی جسمانی صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہے، روح انسانی کا بھی یہی حال ہے کہ جس وقت وہ پیدا ہوتی ہے اس وقت وہ بھی صرف قوت اور ہر قسم کے معقولات و معلومات سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس لائق ہوتی ہے کہ حقائق کی معرفت حاصل کرے، اور ہر ایک سے اس کا میل ہو، اسی بنیاد پر، اللہ تعالیٰ کا عرفان، اور اس کی بادشاہت کی یافت اس کی نشانیوں کی معرفت بھی انسانی روح کی غایت، اور آخری مقصد ہے تعبد (بندگی کرنا) یہ حق تعالیٰ سے قرب و نزدیکی حاصل کرنے اور خدا کی طرف سلوک اور چلنے کی تعبیر ہے، اگرچہ عبادت کی شرط بھی علم ہی ہے اور علم و معرفت ہی اس کا بھی نتیجہ ہے، جیساکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اقم الصلوٰۃ لذکری	نماز قائم کر مجھے یاد کرنے کے لئے

الغرض علم ہی اول میں بھی ہے، اور آخر میں بھی، وہی مبدء اور نقطہ آغاز ہے

اور وہی غایت اور آخری مقصد ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم و معارف کے حاصل کرنے پر نفس انسانی قابو حاصل کرے، اور اس چیز کی قدرت آدمی میں جو پیدا ہوتی ہے، وہ دراصل ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان معارف و علوم کو نفس حاصل کرتا ہے، اور نفس کی اسی استعدادی حالت اور ہئیت کا نام ذہن ہے،

انھی الفاظ میں فکر کا لفظ بھی ہے، تصوری اور تصدیقی معلومات جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے ان مجہولات تک نفس کا منتقل ہونا جن کا جاننا مقصود ہو اسی کی تعبیر فکر سے کی جاتی ہے، ملخّص کے مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ فکری عمل کا تعلق صرف تصدیقات سے ہے، اور تصورات میں یہ جاری نہیں ہوتا، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جسکی کوئی صحیح وجہ نہیں پیش کی جاسکتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اسکا ذکر آچکا ہے، شیخ رئیس کی بعض کتابوں میں یہ فقرہ پایا گیا ہے، کہ مِنَ اللہ تعالیٰ کی طرف سے علوم و معارف کے نازل کرنے کی استدعا کا نام فکر ہے، گویا دوسری نعمتوں اور حاجتوں کی جیسے حق تعالیٰ سے درخواست کیجاتی ہے، فکر بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے، شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے۔

عقلی قوت جب عقلی صورتوں میں سے کسی صورت کی مشتاق ہوتی ہے، تو طبعاً وہ مبدءِ وہاب (حق تعالیٰ) کے سامنے گڑگڑاتی اور تضرع کرتی ہے، ایسی حالت میں اگر کوئی چیز نفس پر بطور حدس (یعنی اچانک) فائض ہوجاتی ہے، تو پھر مشقت اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ورنہ پھر نفس انسانی دوسری قوتوں کو متحرک کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تاکہ فیض الٰہی کے قبول کرنے کے لئے وہ تیار و آمادہ ہوجائے اور اس کی استعداد نفس میں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ (ان حرکتوں کی وجہ سے) نفس میں اور عالم فیض کی صورتوں میں سے کسی صورت کے ساتھ مناسبت اور مشابہت پیدا ہوجاتی ہے، الغرض انھی اضطرابی کیفیتوں کی وجہ سے وہ چیز نفس کو حاصل ہوجاتی ہے جو حدس اور فکری قوت سے حاصل نہ ہوسکتی تھی، جیسا کہ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول علّمک ما لم تکن تعلم (سکھائی تجھے اللہ نے وہ بات

جسے تو نہیں جانتا تھا) میں اشارہ فرمایا ہے۔

انہی الفاظ میں حدس کا لفظ بھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ فکری عمل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مجہول کے دونوں کناروں کے درمیان کی چیز نفس میں نہ پائی جائے کہ اسی کے ذریعہ سے جو نسبت مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے وہ معلوم ہو جاتی ہے اور یہی حال تصورات کے سلسلے میں ان امور کا ہے، جو حدود (ذاتی تعریفات) میں حداوسط کی قائم مقامی کرتے ہیں، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حد اور برہان دونوں میں اطراف اور حدود میں مشترک ہوتے ہیں پھر جس وقت نفس جاہل ہوتا ہے، اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ گویا کسی گھپ اندھیرے میں کھڑا ہوا ہے ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں ضرورت ہے کہ اس کو پکڑ کر روشنی کی طرف کوئی لے جانے والا ہو، یا کوئی دریچہ یا روزن ہو، جس سے وہ جگہ جہاں پر اس کے قدم ہیں اور جہاں وہ کھڑا ہے روشن ہو سکتی ہو، طرفین کے درمیان جو حد اوسط ہوتی ہے، دراصل یہی وہ جگہ ہے جہاں پر نفس اپنے قدم ٹیکتا ہے، اور جس دریچے کی ضرورت کا ذکر کیا گیا اسی کا نام تحدس ہے یعنی اچانک کسی چیز کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا الغرض حد اوسط کے پانے کی استعداد نفس میں تحدس ہی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور اسی کو حدس بھی کہتے ہیں، انہی الفاظ میں ذکاء کا لفظ بھی ہے، حدسی قوت کی شدت کا نام ذکاء ہے یہی قوت جب اپنے درجۂ کمال پر ہوتی ہے، اور اپنی انتہائی ترقی کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، تو پھر اسی کا نام قوت قدسیہ ہو جاتا ہے، اسی قوت قدسیہ کی صفت اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ بیان فرمائی ہے،

یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار	قریب ہے کہ اس کا تیل بھبک اٹھے اگرچہ آگ نے ابھی اسے چھوا بھی نہ تھا،

اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مختلف امور کی تہ تک در آنا، اور حق کے متعلق بسرعت تمام فیصلہ کرنے کو ذکاء کہتے ہیں، لغت کے اعتبار سے اس کی اصل یہ ہے جو اس محاورے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب آگ میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ذکت النار (آگ تیز ہو گئی) یا ذکت الذبح (ذبح ٹھیک ہو گیا) یا شاۃ مذکاۃ (اچھی طرح ذبح کی ہوئی بکری) وغیرہ میں ذکاء کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ چھری کی

تیزی اور حدت سے یہ کام انجام پایا۔

انھی الفاظ میں فطنت کا لفظ بھی ہے، جس چیز کی تعریف مقصود ہو، اس پر متنبہ اور خبردار ہو جانے کو فطنت کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس لفظ کو اس وقت استعمال کرتے ہیں جب معمہ یا چیستان کو کوئی سمجھ لے،

انھی میں خاطر کا لفظ ہے، دلیل حاصل کرنے کے لئے نفس کی حرکت خطور کے نام سے موسوم ہوتی ہے درحقیقت اس حرکت سے جو بات معلوم ہوتی ہے اسی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دل کا خاطر ہے، یعنی قلب میں اس کا کھٹکا ہوا، گویا اس کھٹکے کے بعد نفس میں جو چیز موجود ہوتی ہے اسی کو خاطر کہتے ہیں، اسی لئے عموماً بولتے ہیں کہ میرے دل میں یہ خطرہ ہوا، پھر چونکہ اس خطرے کا محل نفس ہی ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی خاطر کہنے لگے، گویا ظرف کا نام وہی رکھ دیا گیا، جو مظروف کا تھا، مثلاً بولتے ہیں کہ آپ کے خاطر سے میں نے فلاں بات کی،

انھی الفاظ میں وہم کا لفظ بھی ہے، مرجوح اور مغلوب اعتقاد اور خیال کو وہم کہتے ہیں، لیکن کسی کے متعلق اس حکم کو جو جزئی جسمانی اشخاص وافراد کے متعلق کوئی غیر محسوس جزئی بات ثابت کی جاتی ہے اس کو بھی وہم کہتے ہیں، مثلاً بکری کا بچہ اپنی ماں کی محبت کے متعلق اپنے اندر جو فیصلہ پاتا ہے، اور بھیڑیے کی عداوت کا یقین رکھتا ہے اس کو وہم کہتے ہیں کبھی اس قوت کو بھی واہمہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو اس حکم کا ادراک کرتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ میرے خیال میں قوت واہمہ، عقل یا خیال سے کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ واہمہ بھی عقل ہی کو کہتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ خیال یا حس کی صورتوں سے جب اس کا تعلق ہو، اسی طرح واہمہ کے معلومات اور مدرکات بھی دراصل معقولات ہی ہیں، لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ جزئی امور سے ان کا تعلق ہو اب یہ جزئی امور خواہ محسوسات کے سلسلے کی چیزیں ہوں، یا خیالی امور ہوں، اس لئے کہ عالم کی تو کل یہی تین قسمیں ہیں (عقل خیال حس) پس نفس جب اپنی ذاتی حالت کی طرف واپس ہو جاتا ہے اس وقت وہ صرف عقل مجرد بن جاتا ہے یعنی وہم اور اجسام کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے اس سے پاک ہو جاتا ہے یہی حال موہومات

سکا ہے کہ جب اس کی تصحیح پورے طور پر ہو جاتی ہے، اور (اجسام وخیالات) کے ساتھ جو ان کو تعلق تھا اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اس وقت یہی موہومات خالص معقولات بن جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عقل ہی کی توجہ جب کسی جسم کی طرف مبذول ہوتی ہے، اور اس جسم سے وہ متاثر ہوتی ہے، تو ایسی حالت میں عقل کی اسی حیثیت کی تعبیر وہم سے کی جاتی ہے، اسی لئے موہوم دراصل ایک معقول معنے ہی کو کہتے ہیں بشرطیکہ جب اس کا انتساب کسی مخصوص مادے کی طرف ہو۔

انھی الفاظ میں ظن کا لفظ بھی ہے، راجح اور غالب پہلو جو اعتقاد اور خیال کا ہوتا ہے اسی کا نام ظن ہے، قوت اور ضعف کے حساب سے اس کے مختلف مدارج ہیں، اس سلسلے کی ایک بات یہ ہے کہ ایسا اعتقاد جو قوت میں محدود اور متناہی ہو، اس پر بھی علم کے لفظ کا اطلاق کبھی کر دیا جاتا ہے، اسی لئے کبھی علم کو بھی ظن کہہ دیتے ہیں (یعنی وہاں ظن سے گمان غالب مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرف اعتقاد کی محدودیت ظاہر کی جاتی ہے) جیسا کہ قرآن مجید کی آیت یظنون انھم ملاقوا ربھم (وہ خیال کرتے ہیں کہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں) کی تفسیر میں مفسرین نے دو باتیں بیان کی ہیں، ایک بات تو یہ ہے کہ اکثر آدمیوں کے علم کی حالت جب تک وہ دنیا میں رہتے ہیں آخرت کے علوم کے مقابلے میں ایسی ہی رہتی ہے، جو ظن کا حال علم کے سامنے ہے آیت میں اسی پر تنبیہ کی گئی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دنیا میں حقیقی علم دراصل پیغمبروں، اور صدیقوں کے سوا تقریباً دوسروں کو میسر ہی نہیں آتا، (اسی لئے انبیاؑ اور صدیقین کے سوا قرآن میں دوسروں کے علم پر ظن کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے البتہ انبیاء و صدیقین کے متعلق انھی قرآن میں ہے الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا جو لوگ کہ اللہ اور اس کے رسولؑ کو مانتے اور ان پر یقین رکھتے ہیں اور پھر انھیں کسی قسم کا شک نہیں ہوتا) انھی الفاظ کے سلسلے میں علم الیقین عین الیقین اور حق الیقین کے الفاظ بھی آئیں ہر ایک کی تشریح کی جاتی ہے،

ایسے کلی نظری امور جن کا علم برہان اور دلیل سے حاصل کیا گیا ہو، ان کی تصدیق کا نام علم الیقین ہے مثلاً اندھے کو آفتاب کے وجود کا جو علم ہوتا ہے، انھی امور کا مشاہدہ جب باطنی بصیرت سے میسر آتا ہے، تب اس کو عین الیقین کہتے ہیں۔ مثلاً آفتاب کا آنکھ سے جیسے مشاہدہ کیا جائے لیکن نفس انسانی جب عقل مفارق سے (جو تمام معقولات کا کل ہے) متحد ہو جاتا ہے اسی کا نام حق الیقین ہے، چونکہ وہ جسمانی امور ہیں اس قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے، اس لئے حق الیقین کی کوئی مثال محسوسات میں نہیں مل سکتی۔

انھی الفاظ میں بداہت کا لفظ بھی ہے، ایسے عام علوم و معارف جن کے ادراک میں ہر آدمی شریک ہے۔ انھی کا حصول نفس کو اپنی ابتدائے پیدائش سے جو ہوتا ہے نفس کی اسی معرفت کی تعبیر بداہت سے کی جاتی ہے۔

انھی الفاظ میں اولیات کا لفظ بھی ہے، دراصل اولیات بجنسہ بدیہیات ہی کو کہتے ہیں، البتہ اولیات کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کے علم کے لئے نہ کسی واسطے کی حاجت ہوتی ہے نہ کسی اور چیز کی، مثلاً، احساس یا تجربہ، یا مشاہدہ یا تواتر وغیرہ کی ضرورت اولیات میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف طرفین اور ان میں جو نسبت ہے اولیات کے علم اور یقین کے لئے کافی ہے،

انھی الفاظ میں خیال کا لفظ بھی ہے، جو چیز محسوس ہو، اس کے غائب ہو جانے کے بعد نفس میں اس کی جو صورت باقی رہ جاتی ہے، اسی کا نام خیال ہے، خواہ یہ حالت خواب میں پیش آئے یا بیداری میں،

خیال کے متعلق یہ تو عام خیال ہے، لیکن میرے نزدیک خیالی صورتیں اس عالم میں موجود نہیں ہوتیں، اور نہ بدن کی قوتوں میں سے کسی قوت میں وہ منطبع اور چھپی ہوتی ہیں، یعنی اہل فلسفہ میں جو یہ مشہور ہے کہ دماغ کے پچھلے حصے کی جو پہلی تجویف ہے اسی میں خیالی صورتیں منقوش و مرتسم ہوتی ہیں، میرے نزدیک نہ یہ واقعہ ہے اور نہ یہ صحیح ہے جیسا کہ ارباب اشراق کہتے ہیں کہ خیالی صورتیں نفس سے جدا ہو کر مثال مطلق کے عالم میں پائی جاتی ہیں،

بلکہ یہ صورتیں نفس انسانی ہی میں موجود اور اسی کے ساتھ جکڑی رہتی ہیں،

نفس ہی کے قائم کرنے سے وہ قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک نفس انھیں محفوظ رکھنا چاہتا ہے پھر جب اپنی توجہ کو نفس انکی طرف سے ہٹا لیتا ہے تو اسی وقت وہ غائب اور ناپید ہوجاتی ہیں، اس کے بعد اگر دوبارہ نفس ان کو پلٹانا چاہتا ہے، تو اپنے سامنے ان صورتوں کو کھڑی پاتا ہے، (یہ حال تو خیالی صورتوں کا ہے) باقی جس قوت کے ذریعے سے ان کا ادراک کیا جاتا ہے، وہ بھی اس عالم اور عالم کے اجسام و اعراض سے مجرد و پاک ہے، بلکہ نفس ناطقہ ہی کے بعض مدارج کا نام قوت خیالیہ ہے، یعنی حس اور عقل کے دو درجوں کے بیچ میں اس کا درجہ ہے، کیونکہ اگرچہ نفس ایک بسیط جوہر ہے، مگر باوجود اس کے اس کا تعلق مختلف عوالم اور نشاؤں سے ہے اور اس کے مختلف مقامات و مدارج ہیں، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ اور برتر ہیں، اور انھی مقامات و مدارج کے لحاظ سے نفس کا مختلف عالم سے تعلق ہے اور وہ مختلف عوالم میں پایا جاتا ہے۔

انھی الفاظ میں ایک (دویہ) کا لفظ بھی ہے، طویل فکر و غور کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے اسی کو (دویہ) کہتے ہیں روی سے یہ لفظ ماخوذ ہے، (جس کے معنی سوچ بچار کے ہیں)

انھی الفاظ میں کیاست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے لئے جو بات سب سے زیادہ مفید ہو، اس کے سمجھنے کی قدرت کا نام کیاست ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیس (کیاست والا) وہ ہے جو اپنے نفس کا محاسبہ کرے اور موت کے بعد کیلئے عمل کرے، اسلئے کہ اس خیر اور بھلائی سے بہتر اور کون سی بھلائی ہوسکتی ہے جو موت کے بعد آدمی کو نفع پہنچائے انھی الفاظ میں خُبر کا لفظ بھی ہے جس کا تلفظ خ کے پیش کے ساتھ کیا جاتا ہے، تجربہ اور تلاش و جستجو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسی کو خبر کہتے ہیں۔

انھی الفاظ میں رائے کا لفظ بھی ہے، ایسے مقدمات جن سے نتیجہ مطلوبہ تک پہنچنے کی توقع ہو، انھی مقدمات میں اپنے خواطر و افکار کو دوڑانا اسی کا نام رائے ہے کبھی رائے کے ذریعے سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی رائے کہہ دیتے ہیں، فکری قوت کے ساتھ رائے کو وہی نسبت ہے جو کاریگر کو اپنے اوزار

سے ہوتی ہے اسی لئے عرب کی یہ مثل مشہور ہے ایاک والرای الفطیر (خبردار عاجلانہ، تازہ رائے سے بچے رہنا یعنی جب تک رائے میں خمیر نہ پیدا ہو لے اس وقت تک اس پر عمل نہ کرنا) یا کہتے ہیں دع الرای العنب (یعنی ایسی رائے جو سلسل نہ سوچی گئی ہو اسے چھوڑ دو)

انھی الفاظ میں فراست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے ظاہری اخلاق وعادات سے اس کے باطنی جذبات و میلانات کا پتا چلانا اسی کا نام فراست ہے اللہ تعالیٰ نے "متوسمین" اور تعرفھم بسیماھم (پہچان لیتے ہو ان کو ان کی پیشانی سے) ولتعرفنھم فی لحن القول (یقیناً تم پہچان لیتے ہو، انھیں ان کی گفتگو کی لے سے) بکری کو جب کوئی درندہ پھاڑ دیتا ہے، تو بولتے ہیں فرس السبع الشاة، اسی سے یہ لفظ بھی ماخوذ ہے، گویا علوم و معارف کو پھاڑ کر نکال لینا فراست ہوئی پھر اس کی دو صورتیں ہیں، کبھی فراست کی کیفیت کسی ایسے خطرے سے حاصل ہوتی ہے جسکا سبب نامعلوم ہوتا ہے اور یہ ایک قسم کا الہام بلکہ ایک طرح کی وحی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے فرمایا جیسا کہ مشہور ہے یعنی من امتی لمحدثین (میری امت کے بعض لوگ ایسے ہوں گے جن سے بات کی جائے گی) یعنی غیب سے ان کو علم ملے گا یا فرمایا اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله (مومن کی فراست سے بچے رہنا، کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے) فراست کی اس کیفیت کی تعبیر نفث فی الروع (دل میں بات ڈالنے) سے کی جاتی ہے، یہ تو فراست کی پہلی قسم تھی، دوسری قسم اس کی وہ ہے جو پڑھنے پڑھانے سیکھنے سکھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس میں بتایا جاتا ہے کہ ظاہری شکل وصورت سے آدمی کے اندرونی اخلاق واحوال کا پتا کیسے چلایا جاتا ہے، ارباب معرفت اللہ تعالیٰ کے اس قول کے متعلق جو قرآن میں ہے یعنی افمن کان علی بینة من ربه ویتلوه شاهد (کیا جو اپنے رب کی طرف سے "بلینہ" پر ہے اور اس کے پیچھے شاہد بھی) کی آیت میں "بینہ" سے فراست کی پہلی قسم مراد لیتے ہیں، اور روح کے جوہر کی صفائی کی طرف اس کو اشارہ قرار دیتے ہیں، اور "شاہد" سے دوسری قسم مراد ہے یعنی اشکال سے احوال پر استدلال کرنا۔

کتاب الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ کی پہلی جلد بماہ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۲۴۲ھ ختم ہوئی، اور میں اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کتاب سے مجھے اور دوسرے طالبانِ علم و صداقت کو دنیا و آخرت میں نفع پہنچائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل ابرار اخیار و اطہار کے طفیل میں، اللہ ہی کے لئے حمد اولاً و آخراً ثابت ہے،

الحمد للہ الذی بعزتہ وجلالہ تتم الصالحات کہ آج بتاریخ ۱۰ جمادی الثانی سنہ ۱۳۵۹ھ اس جلد کا ترجمہ ختم ہوا۔

فللہ الحمد فی الاولیٰ والآخرۃ، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین،

تمت

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل (جلد دوم)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۸۹	۱۶	ہونے	ہونے کے	۸۰۰	۱	بداہتہ	بداہتہً
۶۹۰	۲	جزء	جزو	۸۰۷	۸	لے خیالی	بے خیالی
۶۹۱	۱۸	یھی	بھی	۸۲۱	۱۰	غزیزی	غریزی
۶۹۵	۲۴	ہوں کے	ہوں گے	۸۲۵	۲۲	اس کو کے	اس کے
۷۰۱	۶	پہی	بھی	۸۳۳	۴	تشبہیہ	تشبیہ
۷۰۶	۱۰	سرے	سرے سے	۸۴۰	۲	حسثیت	حیثیت
۷۱۶	۱۶	پاوضعی	یاوضعی	۸۵۸	۱۶	معدتوں	معلولوں
۷۲۵	۵	موجودگی	موجودکی	۸۹۰	۲۳	رب ہی طرف	رب ہی کی طرف
۷۲۶	۱۷	موجہ	موجود	۸۹۳	۲۱	خیز	خیر
۷۳۵	۱۶	وجہ یہ	وجہ یہ	۹۱۹	۱۱	بہ دے	بنا دے
۷۵۶	۷	اپی	اپنی	۹۲۹	۵	پیرالے	پیرایے
۷۶۰	۱۶	ہ	یہ	۹۵۱	۲۱	خازج	خارج
۷۷۸	۲۳	حو	جو	۹۷۲	۱۵	بنیاد پہ	بنیاد پر
۷۹۳	۱۲	غاست	غایت	۹۹۳	۱۹	دوسرلے	دوسرے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۹۵	۹	نتزیہی	تنزیہی	۱۲۵۹	۹	رہ سکنے	رہ سکتے
۹۹۶	۱۴	دوایتوں	دوآیتوں	۱۲۶۵	۸	ضروں	ذروں
۹۹۷	۸	ہے	ہیں	؍؍	۱۰	کرہ جود	کے وجود
۱۰۰۲	۴	شاہدہ	مشاہدہ	۱۲۷۰	۱۱	منٹوں	منٹوں
۱۰۰۴	۲۲	ہیں	میں	۱۳۳۳	۱۴	صبعی	طبعی
۱۰۰۷	۳	فص شیثی	فص شیثی	۱۳۴۱	۱۴	سنحیف	نحیف
۱۰۱۳	۱	گزیز	گریز	۱۳۶۱	۵	غیر متنای	غیر متناہی
۱۰۴۴	۱۵	تام	تمام	۱۳۶۳	۶	نکتہ چنیاں	نکتہ چینیاں
۱۰۵۳	عنوان	مرحلۂ پنجم	مرحلۂ ہفتم	؍؍	۲۰	متنای	متناہی
۱۰۵۹	۱۴	ثانی	اولی	۱۳۶۴	۷	کل	کل کی
۱۰۶۹	۹	حواس	جواس	؍؍	۱۳و۱۴	مسئلے میں میں	مسئلے میں
؍؍	۱۵	ان گوں	ان لوگوں	۱۳۳۵	۲۱	محالف	مخالف
۱۰۷۱	۱	ان ان کے	ان کو ان کے	۱۳۶۸	۷	اعتراض	اعراض
۱۰۷۵	۲۲	بالعرص	بالعرض	۱۳۶۹	۱۰	ستیقیم	مستقیم
۱۰۷۶	۲	تحزنوں	تحزنون	۱۳۷۰	۱۶	نعوس	نفوس
؍؍	۱۳	کی اور	کی ایک اور	۱۳۷۲	۱۸	اور جو جتنے	اور جتنے
۱۰۷۸	۳	اس سے ظہور	فاعل سے ظہور	؍؍	۲۰	واحد قہار	واحد و قہار
۱۰۸۰	۲	اس لیے	اس لئے	۱۳۷۳	۱۰	وجودہی	وجودی
؍؍	۳	ضنعف	ضعف	۱۳۷۵	۲	نقطہ	لفظ
۱۱۶۹	۲۵	مانی	باقی	؍؍	۲۰	تجددپذیرہی	تجددپذیری
۱۱۹۵	۱۳	تفریح	تصریح	۱۳۷۶	۵	محرد	مجرد
۱۲۱۴	۴	مطلق	مطلق	؍؍	۱۵	اہتساب	انتساب
۱۲۵۰	۱۹	س	میں	؍؍	۲۳	، بالغیر	ما بالغیر

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۳۸۳	۲	ملکہ	بلکہ	۱۶۶۶	۲	لو لتے	بولتے
۱۴۵۰	۴	ہوچلی	ہوچکی	۱۷۱۷	۱۵	چیزاں	چیزان
۱۴۵۱	۱۳	اس قیام	اس کا قیام	۱۷۲۱	۱۵	بہم متحد	باہم متحد
۱۴۵۸	۴	بالغرص	بالفرض	؍؍	۱۷	دفعہ یہیں	دفعہ نہیں
۱۴۵۹	۸ و ۹	عبارت ہے ہے	عبارت ہے	۱۷۷۲	۸	ابے	آئے
۱۴۶۱	۱۵	لے بعد	کے بعد	۱۷۳۳	۵	ظہو ور	ظہور
۱۴۶۷	۲۲	بجیشہ	بجنسہ	۱۷۳۴	۱۱	تجریہ	تجرید
۱۵۷۲	۱۲	اقتصاء	اقتضاء	؍؍	۱۴	عالمہ	عالم
۱۵۷۵	۱۳	(محل مسنغنی)	(محل مستغنی)	۱۷۴۲	۹	اپ	اب
۱۶۰۶	۲۵	ہوئے کی	ہونے کی	۱۷۴۷	۱۶	تغیر رد و بدل	تغیر ورد و بدل
۱۶۳۸	۱۴	باہرودت	بابرودت				